
F.M.CORNFORD
LA FILOSOFIA NO ESCRITA
ariel

FRANCIS M. CORNFORD

LA FILOSOFÍA NO ESCRITA

Y OTROS ENSAYOS

Introducción de
W. K. C. GUTHRIE

EDITORIAL ARIEL
Esplugues de Llobregat
BARCELONA

INTRODUCCIÓN

En cierta ocasión Cornford comenzó un párrafo con estas palabras: "Como yo no soy ni filósofo ni teólogo..." ¿Qué era entonces? La mejor respuesta que puedo ofrecer es que era un historiador y un poeta, y dentro del campo que escogió, el de la historia del pensamiento griego, el ser poeta le sirvió para ser mejor historiador. La cosmogonía de los pitagóricos, aunque, como es de rigor, resulte explicada en términos de filosofía matemática, le trae antes de todo a mientes la escena de Lorenzo y Jessica, tumbados en el césped que ilumina la luna.[1] Le recuerda lo de:

...Ni el más pequeño
de los orbes que ves, no tiene
canción de ángel en su ruta,
concertada aún con querubines
de mirar juvenil: tal armonía
en almas inmortales así mora.[2]

Esta aproximación al tema no sólo resulta más poética, sino que además comporta más verdad. Como él mismo dijo al describir la ventaja de expresar los propios

1. *El mercader de Venecia,* acto V, escena I *(N. del t.).*
2. *Ibid. (N. y v. del t.).*

pensamientos, cual hizo Platón, en forma dramática: "La acción resulta elevada por encima del plano de los hechos históricos hacia la región de la poesía y de la afirmación universal, que Aristóteles describe como 'más filosófica y de mayor peso' que las constataciones particulares de la historia". Un filósofo, e incluso un historiador de la filosofía europea de los tiempos recientes, tal vez no precise ser poeta. Pero esa visión simpatética de la que está dotada una mente por naturaleza poética era lo que se precisaba para la tarea a la que él se consagró, la de explorar los cimientos del pensamiento antiguo. "Platón nació en una sociedad en la que los medios de expresión resultaban grotescamente inadecuados para las exigencias de la especulación abstracta. La prosa filosófica estaba en sus balbuceos infantiles. El siglo v había sido una época en la que pensamientos profundos y de gran alcance habían quedado como flotando en un estado desprovisto de cuerpo, y asaltaban las mentes de hombres que no podían capturar nada más que un fragmento de su significado en la precisión de una fórmula." Cuando escribió estas palabras no estaba defendiendo su propia aproximación a los griegos, aunque ya explican bastante, por sí mismas, sobre la necesidad de esa visión a la que antes me he referido.

En otra ocasión (en su último e inconcluso trabajo) escribió, hablando de Empédocles y de la doctrina de la transmigración de las almas:

> La unidad de toda vida, la afinidad de todas las cosas vivientes es el principio fundamental; y no podemos desechar la idea de que no tenga su base en alguna experiencia psicológica cierta solamente porque no creamos en la transmigración y porque no seamos poetas. Los libros sobre psicología han sido escritos casi en su totalidad por filósofos y hombres de ciencia cuyos hábitos de pensamiento no guardan relación alguna con esa

imaginación poética (como la llamamos nosotros) que puede "ver la vida de las cosas" y perder el sentido de la existencia separada en aras de una comunión sensitiva con toda la Naturaleza, como si las hijas de la Memoria fuesen capaces de liberar al alma de las limitaciones del espacio y del tiempo. No es prudente, ni tampoco verdaderamente científico, desechar la experiencia de los grandes poetas como si se tratase de ociosa fantasía o de superstición ya superada por estar más allá del alcance del hombre medio y porque no puede traducirse en términos de lo que nosotros llamamos "explicación". La filosofía de Empédocles, nos guste o no, está animada e iluminada desde dentro por ese don poético y profético de la intuición, aunque aquí, como en otras partes, las Musas estén narrando a veces una conseja mentirosa que sólo tiene visos de verdad.

En sus últimos años dijo que le parecía como si durante toda su vida hubiera estado escribiendo un solo y único libro. A pesar de toda la diferencia que hay entre el *Thucydides Mythistoricus* por un lado y el *Plato and Parmenides* por otro, es cierto que puede seguirse un pensamiento guía a lo largo de toda esa serie grandiosa, como una lección capital que él tratase de hacer llegar a nuestros más abstrusos cerebros. Ésta comprendía, en primer lugar, una verdad básica sobre la naturaleza del pensamiento humano y, en segundo lugar, su aplicación a los griegos. En su lección inaugural de 1931, la verdad general se enuncia así:

> Si dirigimos la mirada por debajo de la discusión filosófica, nos encontramos con que su curso está, en gran medida, gobernado por supuestos que, rara vez o nunca, se mencionan. Me refiero a ese transfondo de concepciones corrientes que comparten todos los hombres de cualquier cultura dada y que nunca se men-

cionan porque están consideradas como garantizadamente obvias.

Para apoyar esto recurre a una cita de A. N. Whitehead: "Al criticar la filosofía de una época no ha de dirigirse la atención hacia aquellas posiciones intelectuales cuyos exponentes sienten que explícitamente deben defender. Existirán ciertos supuestos fundamentales que los adherentes a cada uno de los sistemas de esa época ya dan inconscientemente como válidos".[3] Y, sin embargo, ya en el prefacio de su primer libro, publicado en 1907, podemos leer: "En todas las épocas la interpretación común del mundo de las cosas está controlada por algún esquema de presupuestos insospechados y que nadie pone en duda; y la mente de cada individuo, por más que pueda pensar que tiene poco en común con sus contemporáneos, no es un compartimento insularizado, sino más bien un estanque que está dentro de un medio continuo —ese ambiente que baña su lugar y tiempo—. Tal elemento siempre es, por supuesto, dificilísimo de detectar y analizar, precisamente porque es un factor constante que subyace a todos los caracteres diferenciales de muchas cabezas".[4]

La aplicación particular de esta enseñanza, esto es, la respuesta a la pregunta de cuál es el fundamento de las concepciones en curso, de cuáles son los presupuestos que no se mencionan por ser inconscientes en el caso especial de los griegos, no puede exponerse aquí en su integridad. Sólo puede hallarse siguiendo los escritos de Cornford, como la halló él en Tucídides, en los filósofos, en los poetas cómicos y trágicos; y cada cual decidirá, según vaya

3. A. N. Whitehead, *Science and the Modern World,* 1925, p. 71, cf. p. 39.

4. *Thucydides Mythistoricus,* 1907, p. IX.

leyendo, hasta qué punto tal respuesta está justificada. Podemos, sin embargo, tratar de dar una breve indicación de ella. Los escritos filosóficos e históricos de los griegos, a pesar de ser, en su intención, racionales y científicos, y fuera la que fuese la potencia mental de sus autores, nacieron en un clima de pensamiento completamente distinto del de sus modernos colegas. No sólo carecían de un subsuelo de conocimiento sistemáticamente acumulado, sino que también les faltaba el marco de conceptos y categorías científicas dentro de las cuales tal fondo ha sido constituido después. Ambas cosas son hoy la herencia común de incluso los menos educados y dotados de entre nosotros, herencia de la que, por más que lo quisieran nuestras mentes individuales, difícilmente podrían liberarse. Pero "la Musa filosófica no es una Atenea sin madre".[5] Al faltarle nuestro complejo aparato de hechos experimentalmente comprobados y de lógica laboriosamente construida (aunque ahora la apliquemos de forma casi inconsciente), la imagen que ésta ofrecía era inevitablemente el producto de un molde distinto. "Si el intelecto individual es su padre, su antepasado más antiguo y augusto es la religión." "La religión se expresa a sí misma en símbolos poéticos y en términos de personalidades míticas. La filosofía prefiere el lenguaje de la seca abstracción y habla de *substancia, causa, materia* y así sucesivamente. Sin embargo esa diferencia externa disfraza únicamente una afinidad interna y substancial entre estos dos productos sucesivos de la misma consciencia. Los modos de pensamiento que lograron una definición clara y una afirmación explícita en la filosofía, ya estaban implícitos en las irrazonadas intuiciones mitológicas."[6]

5. Alusión a una frase de Cornford en su libro *From Religion to Philosophy (N. del t.).*

6. *From Religion to Philosophy,* 1912, pp. IX y VII.

Es obvio que tal aproximación a los filosófos resulta ser, en gran medida, psicológica, y así entendemos el profundo interés despertado en Cornford por la escuela de psicólogos de Zurich, cuando leemos en las obras de Jung que "la filosofía no es internamente nada más que una mitología refinada y sublimada". Esta confirmación, procedente de un campo tan distinto, debe haberle resultado sorprendente. En su propio itinerario hacia la misma conclusión, él se había visto ayudado, no por las analogías con el psicoanálisis, sino más bien por teorías sobre los primeros tipos de organización social y la mentalidad de ellos resultante, por estudios sobre "el alma del grupo" y las "representaciones colectivas", tal como surgieron de investigaciones de eruditos franceses, en especial Émile Durkheim y Lévy-Bruhl. El "inconsciente colectivo" de Jung vino después para reforzar y hacer más profundas sus convicciones.

Esta visión de la marcha del pensamiento griego ya estaba en su mente cuando escribió su *Thucydides Mythistoricus*, una obra maestra de argumentación lúcida y persuasiva en cuyo prefacio leemos: "La historia de la filosofía está escrita como si de pronto Tales hubiera llovido del cielo y, tras chocar con la tierra, hubiese exclamado: ¡todas las cosas deben estar hechas de agua!".[7] Sin embargo, tal cuestión es tratada por primera vez con toda

7. *Thuc. Myth.*, p. x. Resulta obvio de lo que se ha dicho que el enfoque de Cornford correspondía en gran medida a la concepción de la historia que sostuvo el difunto R. G. Collingwood. De la misma manera también encontramos que Cornford criticó (en un capítulo inédito) "el supuesto de que las preguntas que se formulaban a sí mismos, las motivaciones que guiaban sus estudios y lo que ellos consideraban como fuente de conocimiento, eran entonces los mismos de ahora". Compárese con la "lógica de la pregunta y la respuesta" de Collingwood. El propio comentario de Collingwood sobre el *Thucydides Mythistoricus* es breve y categórico: "Tenía, por supuesto, toda la razón" (*The Idea of History*, p. 18).

la amplitud que merece en *From Religion to Philosophy*, como su título implica, libro que apareció en 1912. Para alguien que sólo conoció a Cornford después, y que no resultaba afectado por las fuentes, tanto personales como literarias, de su inspiración de aquel tiempo, tal vez no sea fácil ofrecer una correcta apreciación de esta obra. Es justo, empero, decir que ella representa un estadio necesario en el camino hacia esa captación comprehensiva de la mente de los griegos que después llevó a cabo, más bien que no un ejemplo de esa misma y completa captación. Su argumentación es que los filósofos milesios, al desechar los aditamentos mitológicos y teológicos para su propia interpretación del mundo, en la que, según creían, estaban ateniéndose a los hechos naturales y ofreciendo puras explicaciones racionales, iban de hecho tras la fase religiosa, y estaban reproduciendo inconscientemente un tipo prerreligioso de pensamiento que había persistido de manera oculta durante todo aquel tiempo. Su concepción de la Naturaleza no es de las que pueden surgir de la observación científica, ni siquiera (puesto que tiene sus paralelos, no sólo en la filosofía india, sino también en el pensar de los primitivos allí donde los antropólogos lo han encontrado en estado puro) de la imaginación de un individuo inspirado. Se remite entonces, en gran medida en relación con la escuela de antropólogos franceses mencionados arriba, a un origen en el estado mental de la sociedad totémica, que incluía no solamente a los hombres, sino también a los animales y a los árboles, al cielo, a la tierra, y a todo el universo contenido en las mismas divisiones tribales, y que atribuía ciertas regiones como propias a cada uno de estos elementos.

Esta teoría nos deja ahora con cierto regusto de insatisfacción. Pertenece a los días en los que los investigadores aún hablaban del "origen" de la religión, como dan-

do por supuesto que tal origen era uno y que además podía dilucidarse sin excesiva dificultad por medio de la observación e indagación en las tribus salvajes existentes. Así, escribe Cornford: "Si no erramos al escoger el punto de partida ya tenemos los dos extremos de la cadena en nuestras manos". Al reconstruir los lazos intermedios, esto es, el desarrollo del politeísmo griego hasta el tiempo en que los filósofos lo rechazaron, él pone el acento en la naturaleza hipotética de la explicación y en la imposibilidad de que ésta sea cierta o completa. Esto es, por supuesto, verdad, al menos en lo que respecta a los primeros estadios, pero es seguro que el punto de partida, o sea, que "lo que los milesios llamaban *physis* tiene el mismo origen que lo que el primitivo llama *Mana*", se trata igualmente de una hipótesis. Es al pasar de este remoto y nebuloso punto de partida y comenzar a mostrar los diferentes tipos de filosofía que son, respectivamente, los sucesores naturales de las religiones olímpica y mistérica, revelando los vínculos que unen a los milesios con la una y a los pitágoricos con la otra —vínculos que no han de inferirse, sino que están ahí, para quien tiene los ojos de Cornford, en la literatura griega existente— cuando ya les parecerá, por lo menos a algunos, que se está sosteniendo sobre bases que son a la vez más firmes en sí mismas y más fructíferas a la hora de explicar el nacimiento y temprano desarrollo del espíritu científico de Europa.[8]

8. Al decir que la argumentación de *From Religion to Philosophy* no es enteramente satisfactoria, estoy expresando, al menos en parte, lo que hube de aprender del mismo Cornford. En el libro que estaba escribiendo cuando murió retorna a los mismos problemas con mente madurada y enriquecida con un estudio al que consagró su vida y sugiere una nueva solución al problema del origen del antropomorfismo y de su evolución y que ya descansa mucho menos en argumentos *a priori* y mucho más en la evidencia histórica. En particular había

El mismo Cornford paga ardiente tributo a la influencia que, en aquellos sus años de formación, recibiera de dos mentes con las que estuvo en personal contacto, las de A. W. Verrall y Jane Harrison. Verrall exponía en sus lecciones, con toda la emoción y frescura del descubrimiento, un modo de interpretar a los grandes clásicos de la literatura antigua como se habría de hacer con una obra de prosa o poesía moderna, sin remitir nuestras propias ideas a un intelecto vetusto —lejos de esto—, sino aplicando descaradamente el sentido común y los cánones críticos universales al contenido de la obra, con la osadía de enseñar que el pensamiento de un autor era más importante que su sintaxis. De la amistad de Cornford con Jane Harrison y de todo lo que esto significó para él, alguien que no la conoció a ella apenas puede hablar. Sería difícil, sin embargo, sobreestimar el efecto que por aquella época ejercía su contagioso entusiasmo, su simpática comprensión y su pronto elogio. La escuela de Cambridge seguía aún dominada por la tradición de la estricta erudición lingüística y de las minucias formales. Educado dentro de estas angostas paredes, el corazón de Cornford fue a dar con alguien que se gloriaba de que

asimilado y manejado para sus propósitos los hallazgos del profesor S. H. Hooke y sus colaboradores, referentes a la relación entre mito y ritual (en las obras *Myth and Ritual,* 1933, y *The Labyrinth,* 1935), en las cuales vio el origen de gran parte de los mitos cosmogónicos griegos. Además, para llegar a una estimación correcta de la relación entre el filósofo griego ya ostensiblemente racionalista y sus predecesores y contemporáneos, los videntes, poetas y rapsodas, encontró ilustración complementaria en el material recogido por la señora Chadwick (*Poetry and Profecy,* 1942), relativo al carácter mixto del chamán y de figuras similares del Asia del Norte. Para la relación entre Grecia y el ritual babilónico contó con los hallazgos de Ras Shamra, en la costa septentrional de Siria, y con la mitología canaanita revelada allí (Schaeffer, *The Cuneiform Texts of Ras Shamra Ugarit,* 1939). Vínculos con los chamanes septentrionales ya se tenían en Orfeo, Zalmoxis e hiperbóreos tales como Aristeas y Abaris.

en su tiempo, como ella escribiera en sus memorias, los estudios clásicos estaban despertando de su largo sueño, de que tenía a James Frazer por contemporáneo, de que era una joven graduada cuando Schliemann comenzó sus excavaciones en Troya y de que, cuando la importancia de estos hombres en los estudios clásicos ya comenzaba a imponerse en la mente de los eruditos, "Arthur Evans puso velas hacia su nueva Atlántida y telegrafió noticias del Minotauro desde su propio Laberinto".[9] A la nueva y apasionante influencia de pensamientos de esta suerte debió él buena parte de su apreciación de la mitología como historia verdadera —la historia de la mente de un pueblo que sólo resulta falsificada y obscurecida si los mitos se ignoran o se da en buscarles razón—.

La mente de Cornford no permaneció bajo tutela alguna. ¿Cómo superó estas ideas y las incorporó, como un elemento más, en el complejo sutil de su obra posterior? Responder a esta pregunta es tratar de definir la esencia de lo que él consiguió, y esto, con la debida advertencia de que alguien interesado por las mismas cosas puede dejarse llevar a aislar aquellas que él mismo desea descubrir, es algo que me gustaría hacer.

Su extraordinario mérito consiste en que siempre tuvo presente que todos los sistemas de pensamiento religioso y filosófico tienen dos lados, el consciente y el inconsciente, o (tomando una pareja de equivalentes aproximados) el intelectual y el instintivo. Era la griega una mente intelectualmente viva, inclinada a la actividad lógica y a menudo matemática, y que, además, se deleitaba en construir elaboradas estructuras de pensamiento. Sin embargo, como hemos hecho notar, tales estructuras no eran creadas *in vacuo,* sino que se basaban inconscientemente en las

9. *Reminiscences of a Student's Life,* 1925, p. 83.

preconcepciones innatas que un proceso mental y preintelectual de centurias había implantado. En su temprana exposición de la existencia y naturaleza de tales preconcepciones, Cornford se inspiraba, en gran medida, en el trabajo de otros, los sociólogos franceses o las investigaciones de Jane Harrison en torno a la mitología comparada. Lo genuinamente suyo era el sentido histórico y el equilibrio mental que le habilitaron, según fue trabajando, para asignar a cada uno de los dos lados el lugar que le era propio y dar una apreciación justa de ese producto acabado del que cada uno de ellos resultaba ser tan sólo un ingrediente. Esta visión evolucionista del pensamiento humano advino en él como una revelación, y la captación de las raíces primitivas del pensamiento griego le pareció esencial para la comprensión de sus flores. Era un medio indispensable para un fin, pero el fin seguía siendo el mismo, entender la mente de un Platón, un Esquilo o un Tucídides. Aquí podemos ver la diferencia entre él y algunos de aquellos a los que tanto debió en su juventud. Jane Harrison confesó, con el entusiasmo propio de una libertad conquistada desde una formación estrechamente evangélica: "Menciono estas danzas rituales, este teatro ritual, este puente entre el arte y la vida, porque son cosas como estas las que yo he estado buscando ciegamente durante toda mi existencia... Gozo al máximo de las grandes cosas de la literatura, las obras dramáticas griegas por ejemplo, cuando tras sus brillantes esplendores veo el moverse de figuras más antiguas y más oscuras". Está claro que, en el estudio de la literatura griega, el trasfondo primitivo representaba para ella más que un simple medio para un fin. Pongamos junto a sus palabras una frase procedente de una conferencia que Cornford escribiera veinte o más años después de la publicación de su *From Religion to Philosophy*. Tras enunciar,

en un lenguaje de delicada parodia, lo que él describe como "una exposición analítica del platonismo", continúa: "Pero tal descripción guarda la misma relación con los procesos mentales de Platón, tal como se revelan en los *Diálogos,* que un diagrama anatómico con respecto al hombre que respira y se mueve, que puede vivir y amar, trabajar y morir sin que precise ninguna ayuda de esos retratos grotescos y repelentes de lo que es su economía interna".

El foco de su interés fue siempre el hombre que se mueve y respira. Abstracciones y construcciones hipotéticas tales como el Hombre Primitivo, las Representaciones Colectivas o la Psique Colectiva tenían un interés intrínseco innegable, pero no fueron nada más que instrumentos útiles. Entender sus propios instrumentos fue su primera tarea, y es natural, por tanto, que esas concepciones sean manejadas con más extensión en sus primeros libros, y que su propio desarrollo parezca que, en cierta manera, ha sido un progreso "desde la religión hasta la filosofía".

Su interés por la reflexión griega halló expresión en dos campos particulares, la filosofía presocrática y el pensamiento de Platón. Quienes pudimos asistir a sus clases sobre los presocráticos sentimos profundamente que muriera sin completar un libro íntegramente dedicado a ellos. Las clases le daban a uno la peculiar sensación de bienestar mental que resulta de seguir un modelo de argumentación hábil y trabadamente hilada, por necesidad intrincada, pero nunca oscura. Tenían una frescura perenne, pues nunca dio en cansarse de buscar enfoques nuevos, sugeridos por sus lecturas o sus propios pensamientos, que pudiesen llevar a una mejor solución de los problemas tratados, y él mismo se gozaba (por la serena dignidad de sus aportes) en la oportunidad de examinar

nuevas ideas que el asunto ofrecía. Con riesgo de una corta divagación vale la pena mencionar su teoría sobre el uso que les es propio a las clases que, a menudo (y con razón), se condenan como una mera repetición de lo que el estudiante puede aprender mejor, más deprisa y de modo más eficiente por los libros. En opinión de Cornford, las ideas pueden y tendrían que tratarse en una clase mientras están en proceso de formación, antes de que el maestro se decida a entregarlas a la imprenta. Las clases deberían ser una parte del laboratorio del humanista, con la inestimable ventaja para el auditor de que no se le está presentando un tratado ya acabado, que mejor podría leer en su habitación, sino que está viendo cómo trabaja una mente viva y logra tener así una visión de su método. Pero las reflexiones de Cornford nunca pueden expresarse mejor que con sus propias palabras: "Un curso de conferencias debe ser, casi siempre, el resultado de un trabajo de primera mano, reciente aún. Cuando la mente de un hombre está preñada de ideas frescas y aguijoneada por el apasionamiento del hallazgo, entonces es tiempo para una conferencia, porque es cuando tiene la ocasión de interesar a sus auditores, mientras que la disciplina de exposición prueba y clarifica sus frutos. Una vez terminadas las clases, los resultados deberían, en muchos casos, ir de seguido a un libro. Finalmente, un período de descanso, detrás del que viene el estudio de un tema diferente; y así el proceso comienza otra vez".[10]

Él mismo siguió este precepto fielmente en su curso de conferencias y libros sobre diferentes diálogos de Platón. Si de sus clases sobre los presocráticos no resultó una obra separada, los frutos de sus meditaciones sobre

10. *The Cambridge Classical Course,* 1903, pp. 28 y ss.

ellos se encuentran diseminados por sus escritos. Algo de la seguridad de su sentido histórico aparecerá, eso espero, en uno o dos de los ensayos que presentamos aquí. Deberían complementarse con el capítulo sobre "La Filosofía Presocrática y las Religiones Mistéricas" de la *Cambridge Ancient History*, vol. IV. El lugar que ocupan los presocráticos en toda la tradición de la filosofía griega está admirablemente explicado para el no especialista en su lúcido apunte *Before and After Socrates*, que es el resultado de un ciclo de conferencias pronunciadas fuera de la universidad.

En 1935 apareció el primero de los libros que dedicó a los últimos y más difíciles de los diálogos platónicos. Otros dos se publicaron en 1937 y 1939. Tales obras son consecuencia directa de sus clases en la universidad, y es a lo que deben su forma única. Sus títulos son *Plato's Theory of Knowledge*, *Plato's Cosmology* y *Plato and Parmenides* con un subtítulo para decir que consisten en el *Teeteto* y el *Sofista*, el *Timeo* o el *Parménides*, "traducidos con un comentario intercalado". (El último mencionado contiene también una traducción de los fragmentos de Parménides *El camino a la verdad*.) Conservó exactamente el método que él o cualquier otro conferenciante habría naturalmente usado, esto es, traducir un párrafo y exponer a renglón seguido su propia explicación del mismo y comentarlo antes de pasar al siguiente. Al lector se le lleva de la mano y se le guía por la argumentación como alguien que estuviera asistiendo a la misma clase, con resultados luminosos.

En estos libros trata ya el producto acabado del pensamiento griego, no el material en crudo o los primeros e inciertos ensayos. El fino sentido psicológico e histórico se pone siempre en evidencia, pero ya no se precisa la misma intuición e inferencia por medio de las cuales

las fragmentarias insinuaciones de los pensadores más tempranos se sacaban a luz y su mente se revelaba sobre un fondo de concepciones si cabe más antiguas. Con los diálogos íntegros ante él, tenía oportunidad de llevar a cabo una interpretación más exacta de la estructura que el mismo filósofo había construido. Su principal esfuerzo se consagró a una disección paciente y fidedigna de la argumentación, en la que su imaginación histórica y, por encima de todo, su fino conocimiento de las asociaciones históricas de las palabras, le condujeron directamente al corazón del razonamiento y le ahorraron una y otra vez el enmarañarse en sutilezas puramente verbales. También aquí el material libresco a manejar era considerable, si deseaba salir airoso de su empresa, que era, como siempre, el entender al autor familiarizándose con el clima intelectual en el que trabajaba y con las influencias a las que su espíritu estaba abierto. Nosotros ya sabemos hasta qué punto se absorbió en el estudio de los predecesores de Platón. Puede mencionarse otro ejemplo, las serias y cuidadosas lecturas que realizó en el campo del pensamiento matemático griego, que ejerció en Platón una atracción tan natural y que, en muy importantes respectos, determinó la dirección de sus especulaciones. Los que conocimos a Cornford por aquel tiempo no podemos sino maravillarnos de la amplitud con la que todo este material, que en sí mismo es indigerible, fue asimilado y conformado de modo tal que el lector que se enfrenta con el comentario acabado a duras penas puede darse cuenta de la cantidad de paciente trabajo que había asimilado su composición.

Los últimos diálogos de Platón nunca atraerán más que un círculo limitado de lectores. No así la *República,* y al hacer que su última obra publicada fuese una nueva traducción de este diálogo capital, consiguió aún que un

público mucho más amplio se convirtiera en deudor suyo. Su propósito era asegurarse de que esta versión produjese al inglés culto, aunque no poseedor del griego, el efecto que más se asemejara al que el original produjo a sus contemporáneos. A este fin se tomó, como él dice, "ciertas libertades" que, en su opinión, "era razonable suponer que Platón habría sancionado en una edición preparada para la imprenta moderna". Una de las más evidentes consistió en dejar de lado, en gran número de pasajes, la convención según la cual el desarrollo de la argumentación de Sócrates se ve constantemente interrumpido por las formales interjecciones de asentimiento de sus oyentes. Esta convención resulta ajena a la prosa inglesa y no puede negarse que, con éstos y semejantes recursos, eliminó una auténtica barrera que existía entre Platón y su lector moderno. El valor de este libro, como parte de una educación general, recibió bienvenida y atención tal vez inesperadas cuando las autoridades del Army Education lo seleccionaron para su plan de estudios.

En los años jóvenes de Cornford la imperiosa necesidad de reforma de ciertos aspectos de la enseñanza universitaria lo colocó claramente al lado de su propio grupo de Jóvenes con Prisa en contra de cualquier maduro mantenedor del *status quo* y escribió entonces la sátira *Microcosmographia Academica* (1908), cuya validez se extiende fuera de los límites de la enseñanza. Los funcionarios públicos y los hombres de negocios han afirmado reconocer en sus propios modos de vida los tipos que él retrata. En sus últimos años no pareció ser naturalmente amigo de controversias y, sin embargo, se consideró obligado a salir al encuentro de quienes, según le parecía, no dejaban expresarse a los griegos con su propia voz. En vez de intentar comprenderlos investigando cuáles eran los problemas de sus días, problemas a los que ellos buscaban respuesta,

aquellos estudiosos los estaban interpretando en términos de conflictos y problemas contemporáneos. Así, los filósofos jonios y Epicuro se convertían en científicos de actitud política que, además de proporcionar explicaciones puramente racionales del universo, estaban preocupados por ver que tales explicaciones fuesen ofrecidas a las masas, por reemplazar a las ideas religiosas perpetuadas para apuntalar los intereses de una clase reaccionaria. Con argumento semejante parece que Platón fue el paladín de la reacción. Cornford era, políticamente, el reverso de un oligarca. (No es éste el lugar para entrar en sus opiniones políticas, que él no consideró relevantes en su investigación de la verdad con respecto a los griegos, pero mencionemos que su punto de vista era el de un socialista fabiano.) Sin embargo, en interés de la verdad, sintióse obligado a protestar cuando el altivo y oscuro Heráclito, que condenaba la investigación y afirmaba haber encontrado la sabiduría indagando en su propio espíritu, fue enrolado en las filas de los científicos experimentales, y cuando la clase que en la *República* de Platón incluía a todos los detentadores de propiedad privada, resultó descrita como las masas sufridoras. Las notas que dejó tras sí sugieren que le hubiera gustado decir más cosas sobre este tema. En consecuencia nos ha parecido justo incluir en este volumen el único ensayo, hasta ahora inédito, que consagrase a él.

No todos los estudiosos de los clásicos se le pueden recomendar al lector en atención no sólo a su tema, sino también a su estilo y al arte con que componen sus obras. Esto, por lo que acabamos de decir, debería mencionarse al hablar de Cornford, pero brevemente, pues cuando se sabe que un libro o un ensayo es una obra de arte, resulta mejor leerlo que leer lo que en torno a él se haya escrito. Su arte misma tiene calidad helénica, que no pre-

cisaría comentario al tratarse de alguien que pasó la mayor parte de su vida en contacto tan íntimo con muchos aspectos de la cultura griega, de no ser porque tal cosa es comparativamente rara entre tales hombres. Leerlo a él proporciona de cuando en cuando ese placer desbordante que yo saco de *Fedón* y que otros obtienen de la contemplación del decorado y forma de un jarro griego. Las principales cualidades están todas aquí, la viva (que no mecánica) simetría de formas, la gracia y delicadeza en los detalles, el humor, la ironía y una fantasía que a veces asoman para dar vida a un tema fundamentalmente serio. Es ésta una descripción desgarbada, pero si alguien la encuentra a la vez excesiva le recomiendo un ensayo del presente volumen, el titulado "La armonía de las esferas".

Aquí sólo he hablado de Cornford como escritor de temas eruditos, dejando a otros, que lo conocieron con intimidad, la tarea, mucho más difícil, de dar de él un retrato completo. Todo lo que quisiera añadir es que al tratar de cristalizar mis propias impresiones encuentro dos epítetos homéricos que siempre me vienen a la cabeza y que proporcionan, juntos, el mejor de los resúmenes: φίλος τ' ἦν αἰδοῖός τε.[11]

W. K. C. G.

Peterhouse, Cambridge, 11 de noviembre de 1949.

11. "Amigo y venerable era" *(N. del t.)*.

NOTA

El ensayo "El elemento inconsciente en literatura y filosofía" fue leído para la Classical Association en 1921 e impreso en sus Proceedings *[Actas] de aquel año. El que versa sobre "La comunidad platónica" apareció en* Greece and Rome, *vol. IV (1935). Damos las gracias a la dirección de la Classical Association y a los editores de* Greece and Rome *por el permiso que nos han concedido para reimprimir estos dos ensayos. El titulado "La filosofía natural griega y la ciencia moderna" fue en su origen una contribución al simposio* Background to Modern Science *[Fundamentos de la ciencia moderna], publicada por la Cambridge University Press en 1938. Los demás trabajos de este libro han estado inéditos hasta hoy.*

Los ensayos han sido impresos en orden cronológico. He escogido el nombre del tercero para título del libro, en atención a que, si como Cornford dijo, en ocasiones le parecía que durante toda su vida no había estado escribiendo sino un libro único, el título de este volumen simbólico bien pudiera ser el de La filosofía no escrita.

W. K. C. G.

EL ELEMENTO INCONSCIENTE EN LITERATURA Y FILOSOFÍA

Les invito a reflexionar sobre el elemento inconsciente en literatura y filosofía, pues se me ha ocurrido hace poco que tal es el tema constante de mi pensamiento y de mis escritos. He observado también que, en cuanto mi trabajo en cualquier campo de la literatura antigua es tomado en consideración, el resultado ha sido el provocar entre los especialistas de ese mismo campo un sentimiento para el que el nombre más suave será el de aversión; por el contrario, estudiosos de otros campos muestran en ocasiones síntomas de complacencia. Tal fenómeno admite más de una explicación. La que más halaga (y es la que por naturaleza prefiero) es ésta: si se dirige la atención a aquellos factores de la obra de un autor que son, en cualquier sentido, inconscientes, resulta que se choca con el especialista al rebajar aquellos méritos que, se supone, el autor valoró con mayor altura. Si se trata de un historiador, parece que se minusvalora su credibilidad; si de un dramaturgo, parece que se empequeñece su intencionado buen hacer; si de un filósofo, parece que se niega su originalidad.

Pienso que aquí existe una confusión que me será grato esclarecer. Preferentemente me refiero ahora a los primitivos filósofos griegos, pero para comenzar diré algo relativo a la historia y al teatro.

Empecemos con Tucídides. Tiempo atrás escribí un

libro con el título provocador de *Thucydides Mythistoricus*. No pretendí poner en duda la aserción de Tucídides de ser quizás el más digno de confianza de entre todos los historiadores. Mi tesis no deslizó necesariamente duda alguna sobre ninguna constatación separada de un hecho objetivo. Pero me pareció que la selección de los hechos por narrar que cualquier historiador realiza, la distribución del énfasis que sobre ellos pone, el sentido de su significado y relativa proporción, deben estar regidos por su propia filosofía de la vida. En lo relativo a la guerra del Peloponeso, Tucídides es la única autoridad de primer orden que obra en nuestro poder. ¿Cómo debemos manejar su presentación de los hechos? En este caso la crítica sólo puede aplicar un método. Consiste en separar del decurso narrativo ese ensamblaje íntegro de supuestos que el autor no puede por menos de aportar con él, puesto que constituye la misma atmósfera de su cerebro, en una palabra, su filosofía de la vida. En Tucídides tal elemento puede llamarse inconsciente, en sentido amplio y popular, en cuanto que realiza un esfuerzo heroico por fijar el hecho objetivo en el centro focal de su atención. Además, era consciente de las seducciones del partidismo y de su propia pasión. Factores tales se entrometen a sí mismos, de cuando en cuando, dentro del campo de atención; pueden ser detectados y deliberadamente suprimidos. Pero, envolviendo y saturando el área total de la mente, como éter sutil e invasor, existe una filosofía de la vida propia de cada hombre —factor que no se entromete en ningún momento particular en razón de que está presente siempre y en todas partes—. Para detectarlo, para defenderse de él, tendría que sobresalir por sí mismo. Ninguna llamada de atención llega a él procedente del mundo objetivo. Todos saben, por su propia experiencia, que no hay hecho, por más bruto e inmaleable que sea, que no pue-

de encajarse en el cuadro de la propia filosofía; de otra suerte la filosofía tendría, de cuando en cuando, que someterse a los hechos, y ¿donde estarían, entonces, las filosofías? Propio de ellas es clamar validez objetiva. De la misma manera, al hombre corriente nada le parece tan ciertamente objetivo como el espacio. Y sin embargo Kant afirmó que el espacio era solamente una forma de nuestra intuición, una forma que nuestra mente propone. Una filosofía de la vida resulta análoga al espacio kantiano. Propuesta por nuestro espíritu, es inocentemente proyectada al mundo exterior. El historiador más prudente y honesto no puede liberarse de las leyes de su perspectiva óptica. Los hechos objetivos que él busca, se presentan ya empotrados en este escenario, ordenados por su simetría, teñidos por sus colores.

Pero a nosotros, que miramos el mundo de Tucídides desde un ángulo distinto y a través de lentes de diferente poder y tonalidad, nos es posible poner en claro el carácter subjetivo de esta filosofía. Nuestro primer empeño será separarla y estudiarla aisladamente. Entonces veremos cómo desvía, en cualquier punto, el decurso narrativo; según qué modelos tienden a agrupar los hechos; cómo proyectará luz sobre unos y dejará a otros en tinieblas. Ahora bien, esto no significa que la filosofía de la vida de Tucídides no sea, dentro de sus límites, una verdadera filosofía —tan verdadera como cualquier otra que nuestra mente pueda proponer—. Podría incluso resultar más verdadera. Hace catorce años, escribiendo bajo la impresión de la guerra anglo-boer, es posible que yo sobreacentuase el aspecto financiero del imperialismo. Desde 1914 la interpretación moral de la historia debida a Tucídides me ha parecido mucho más profunda. Pero esto no influye en la principal tesis, a saber, que existen interpretaciones alternativas, que cada una es limitada

y tiende a obscurecer la verdad contenida en las otras, y que la crítica de un historiador antiguo debería comenzar por el estudio de las formas *a priori* de su pensamiento, modelado en una época, en la que, valga como ejemplo, la ciencia económica no se había inventado.

A continuación paso al teatro. El caso es diferente aquí. Ningún crítico pasa por alto las filosofías de Esquilo, Sófocles, Eurípides; tampoco se ha hecho cuestión de desenmarañar tales filosofías para llegar al hecho objetivo. El elemento inconsciente en el teatro se inscribe bajo dos títulos: *a*) la forma tradicional, y *b*) el mito.

a) La forma tradicional del teatro antiguo puede llamarse factor inconsciente en el sentido de que se acepta sin pensar, como un pintor acepta su lienzo.[1] La mente del pintor está dirigida hacia su boceto; la del dramaturgo hacia la invención de una trama detallada y variable que va a encajar en el marco dado. Pero el marco está ahí; y, a menos que se aísle y que se tome en cuenta, no se puede medir completamente la habilidad con la que el dramaturgo lo ha aprovechado para sus fines. Tampoco puedo ver nada impertinente o impropio en el querer explicar por qué el marco está ahí. Me refiero, por supuesto, a la teoría del profesor Murray, según la cual las "formas fijas" de la tragedia ática corresponden a los momentos de un drama ritual que sobrevive por toda Europa en el teatro popular. Algunos eruditos de talla han aprobado tal teoría; otros, por alguna causa que no puedo penetrar completamente, se ven sometidos por ella a un estado de delirio; y otros, por su parte, piensan que posiblemente hay algo de verdad en ella pero que es irrelevante, si no carente de interés. A esta última clase pertenecen estu-

1. Con tal de que la forma tradicional, si es realmente una forma ritual, conlleve las asociaciones del mito ritual; lo que se dice más tarde sobre el mito resulta relevante aquí.

diosos del tipo de mi gran maestro Arthur Verrall; y tal vez añadiría su digno sucesor Sheppard, cuyas brillantes cualidades como crítico literario se ven reforzadas por un dominio del arte teatral que es propio de un artista. También él está primordialmente interesado por el arte deliberado y consciente de los poetas y por su reflexión filosófica. Éste es un campo lo suficientemente amplio como para mostrar la facultad crítica más afinada, y cuando un Verrall o un Sheppard la exponen, yo ya estoy impaciente por unirme al aplauso. Solamente me pregunto si es ése el único campo. Cuando Sheppard demuestra la existencia de un Homero personal por la evidencia de un plan en la *Ilíada* y la *Odisea,* entonces doy en pensar en el arcediano Paley.[2] Bergson explica cómo sucede que el intelecto puede hallar siempre una evidencia inagotable de proyecto en la creación, la cual, sin embargo (piensa él), carecía de proyector. En la creación poética puede existir muchísima intención, pero sugiero que siempre hay menos de la que el crítico más hábil puede basar en evidencias —algunas veces mucha menos—. La creación no es total o principalmente invención; algunos de sus efectos más logrados tienen lugar en puntos donde la libertad de su flujo se ve constreñida, o desviada en una dirección imprevista, por las limitaciones del material dado, o de la forma tradicional. Ésta es una de las vías por las que el azar favorece al arte, y el arte tiene sus razones para deleitarse en el azar.

b) Sea dicho todo esto por lo concerniente al marco de la forma tradicional. Consideraremos a continuación los argumentos trágicos que se encajan en ese marco. Nuestra palabra "argumento" nos sugiere ante todo la inven-

2. Humanista británico (1815-1888), profesor de Cambridge y editor de los clásicos *(N. del t.).*

ción y el interés de la intriga, mantenida en estado de tensión hasta que se encalma por un desenlace imprevisto. Los conflictos de La Comedia Nueva son de tal clase; pero ya es un lugar común el que tal interés por la intriga resulta extraño en la tragedia griega. Aquí encontramos, en primer lugar, no el "argumento", sino el mito. Ahora bien, si tomamos el mito de Edipo por ejemplo, si olvidamos lo que Sófocles hizo de él y lo juzgamos entonces como una mera leyenda, como una anécdota de la primitiva historia tebana, nos parecerá repulsivo, y con dificultad merecedor de un lugar en literatura de más alto nivel que la Gaceta de Tribunales. Los pocos y retardados partidarios del euhemerismo pueden contentarse con tomarlo así; pero la mayoría de nosotros sentirá que los grandes mitos del mundo son algo más que anécdotas históricas. Llegan, incluso hasta nuestros días, cargados de un calor congénito, con la llamarada de una misteriosa significación que yace bajo su aparente valor de incidente legendario. Somos, de manera confusa pero intensa, conscientes de un cierto significado universal que está contenido en el mito y que no lo está en el argumento de una intriga. Y hemos de estar en lo cierto si afirmamos que la raza que conservó esos mitos mientras iba olvidando su historia nacional, y que los dramaturgos que preferían usarlos antes que inventar nuevas consejas, hubo también de sentir esa misma cualidad peculiar en sus diferentes modos y grados, y valorarla aunque poco fuese lo que pudieran explicar sobre su presencia.

Pues bien, en tiempos recientes, la antropología comparada, dirigida sobre materiales clásicos por el ilustre autor de *La rama dorada,* ha desbancado todas las claves anteriores de la mitología mediante su interpretación en términos de instituciones sociales del pasado prehis-

tórico. Difícilmente podría negarse hoy que esta labor ha ampliado nuestra comprensión de los mitos; pero ello se ve recusado por la crítica de que tales instituciones prehistóricas habían sido olvidadas ya por los mismos griegos y que, en consecuencia, toda esta ampliación de *nuestra* comprensión es irrelevante para la interpretación de Esquilo o Sófocles. Puede decidirse esto haciendo notar que Esquilo nunca visitó Melanesia y que Sófocles jamás leyó *La rama dorada.* Prácticamente otro tanto viene a decir Sheppard en su docto y sutil libro sobre *Edipo rey.* Escribe allí:

> Yo no discuto el origen y la primitiva historia del mito [de Edipo]. Las teorías modernas están basadas en una evidencia insuficiente y en hipótesis muy osadas. Incluso si pudiesen probarse serían irrelevantes aquí, *a menos que se pudiera establecer que eran conocidas por los atenienses del tiempo de Sófocles.* Por esta razón no tengo nada que decir sobre "los reyes de la medicina", los espíritus de la vegetación, o el matrimonio con la Madre-Tierra.[3]

La razón de Sheppard no podría ser más concluyente. Nadie puede establecer que "las modernas teorías" fuesen conocidas por los atenienses del tiempo de Sófocles.

Sin embargo, yo entiendo el argumento de Sheppard: él dice "las modernas teorías" porque no quiere decir "el moderno conocimiento". E incluso concediendo que el conocimiento extraído del estudio comparado *sea* conocimiento, él piensa que sabemos demasiado —mucho más sobre la religión primitiva que lo que sabían los griegos

3. Página XVIII, pie de página; la cursiva es mía.

del siglo v— y que releemos nuestro saber de forma ilegítima en sus obras de teatro, de suerte que las investimos con una significación que no poseían para sus autores y espectadores.

Admito sinceramente que el profesor Murray y nosotros, que en lo principal estamos de acuerdo con él, caemos a veces en tal error. Por otro lado, éste me parece un error menos grave que el opuesto, consistente en suponer que el íntegro antecedente religioso de los mitos y del molde tradicional de la tragedia griega había sido, en la época de Sófocles, borrado de la memoria de la raza helena sin posibilidad de recuperación. Los antiguos tenían, es verdad, ideas sobre la Tierra-Madre. Posiblemente entendían más sobre los reyes celestiales e incluso sobre los espíritus de la vegetación que lo que Sheppard quiere admitir; porque, después de todo, las "osadas hipótesis" de sir James Frazer o de Jane Harrison, en cuanto que se refieren a la antigüedad clásica, están enteramente basadas en la evidencia que los mismos antiguos proporcionan.

Es evidente, sin embargo, que el conocimiento explícito que los antiguos poseían era limitado; evidente también que el mismo Esquilo habría tenido mucho que aprender sobre Zeus de Arthur Cook, pero ello no liquida el problema. ¿Cómo puede un crítico moderno estar seguro de que, en la fantástica región de la mente en donde las imágenes concretas ocupan el lugar del pensamiento discursivo, no existían aún vínculos de asociación, si bien oscuros e inexplícitos, que relacionasen, por ejemplo, la figura de Yocasta con la Madre-Tierra y la de Edipo con el rey celestial? Podemos estar seguros de que la mente individual, aunque en un sentido lo olvida todo con excepción de una porción mínima de su experiencia, en otro sentido nunca olvida nada, ni siquiera

la experiencia de la que, en su tiempo, no fue consciente. De igual modo, la memoria de una raza, encerrada en una tradición continua de mito, leyenda, poesía, retiene el saber que tras un lapso de tiempo suficiente, ningún individuo puede formular en términos abstractos. El conocimiento no ha sido completamente perdido, aunque puede decirse que está olvidado; sigue viviendo en símbolo e imagen, y finalmente como si estuviese fosilizado en metáforas, al modo de un sistema trabado por cuerdas de asociación que vibrasen sin la interposición de un pensar racional y dirigido. Nuestra opinión es que la moderna investigación de los orígenes no sólo está recuperado la secuencia temporal de varias etapas del desarrollo de las representaciones religiosas, sino que también, en razón de ese mismo hecho, está aportando luz sobre los correspondientes sistemas de asociación dispuestos, en esas etapas, en la tradición y memoria raciales de los griegos, sistemas que se continuaron en sus mentes como las superpuestas capas de la estratificación aluvial. *Es de tales capas ocultas de donde surgen los hontanares de la poesía.* Ésta es la razón por la cual la poesía griega está llena de pasajes que para nosotros resultan enriquecidos de significaciones cuando los leemos a la luz de los nuevos descubrimientos. Lo que atribuimos a Sófocles no es el conocimiento de las "teorías modernas", no es el conocimiento explícito del pasado prehistórico, sino los sistemas latentes de asociación inconsciente últimamente derivados de ese pasado, y que no están enterrados de modo tan profundo como para que las imágenes que los componen no puedan asomar en la fábrica de la creación poética.

Existe, sin embargo, una respuesta de mayor alcance y que sugiere que tales sistemas de asociación inconsciente no están, incluso en nuestros días, perdidos en

su totalidad. Tal respuesta viene dada por la interpretación psicológica del mito.

Por un lado, tenemos una gran cantidad de prácticas rituales que persisten en el tiempo de Esquilo y Sófocles, y que eran consideradas por éstos con gran reverencia. Podemos ver que, en el caso de una parte sustancial de ese ritual, su significado había englobado ideas tales como el matrimonio con la Madre-Tierra, o la participación en la vida desnudamente personificada de toda la Naturaleza, lo que impropiamente se conoce con el nombre de "el espíritu de la vegetación". Los rituales, como instituciones sociales vivientes, expresaban estas ideas con la forma concreta de la acción. Por otro lado tenemos los mitos, que nos parecen englobar el mismo grupo de ideas expresadas ahora con palabras y disfrazadas con la forma concreta de la narración legendaria, pretendiendo ser la historia verdadera de los hombres y mujeres prehistóricos. ¿Cuál es el vínculo entre estas dos formas de expresión o métodos de simbolismo, el ritual y la narración, la institución social y el mito?

La interpretación psicológica afirma que tras los dos simbolismos alternantes yace la universal experiencia interior de los seres humanos, experiencia que nunca envejece, sino que repiten todas las generaciones sin estar confinada a la Melanesia, a Atenas, o a la Inglaterra de hoy. Tal experiencia que, en gran variedad de grados y formas, acosa a toda vida nueva que viene al mundo y que afronta la tarea de adaptarse a lo que encuentra en él, es el último factor común que nosotros compartimos con Sófocles, y que Sófocles y nosotros compartimos con aquellos antepasados más remotos que transmitieron la expresión simbólica de los problemas universales de la vida y de sus soluciones. Es la perenne existencia de tales experiencias, el repetido asalto de los mismos pro-

blemas, la repetida necesidad de las mismas soluciones, las que explican (como no hace ninguna otra cosa) esa misteriosa cualidad de atracción que, como dije, contiene el mito y que la anécdota o el argumento artificial no contienen. El mito ejerce su atracción directa y universalmente, porque, como su correspondiente ritual religioso, simboliza lo que sucede y lo que debe suceder y lo que debe no suceder en el desarrollo interior de cualquier vida humana. Ésta es la razón por la que, en última instancia, una obra como el *Edipo* no nos resulta un inanimado y arcaico monumento de una edad pretérita, sino algo vivo que hace vibrar todos los nervios de nuestro ser moral. Tal es la base de la seguridad que tenemos de que no solamente entendemos a Sófocles, sino de que sentimos con él.

No sé hasta qué punto los estudiosos de la mitología clásica estarán al corriente de los resultados obtenidos por los psicólogos analíticos de Viena y Zurich. Por consiguiente no sé si lo que he dicho suena en la mayoría de los oídos como una inepcia o como un ininteligible absurdo. Con la esperanza de que resulte familiar, voy a indicar únicamente su relación con lo que es mi objeto de estudio.

La interpretación psicológica explica el hecho, conocido desde hace mucho, de que ciertos temas o motivos míticos, que fundamentalmente son los mismos aunque se recubran con infinitas variedades de detalle, se encuentren en leyendas y cuentos populares de comunidades tan ampliamente diseminadas por todo el globo que la alternativa hipótesis de migración desde un centro original resulta extremadamente difícil. La hipótesis de la migración, podría esgrimirse, no hay duda, mientras el descubrimiento etnológico la garantizase; nadie niega que la migración no tenga lugar. Pero, de concederse la total

exigencia de tal hipótesis, el problema vendría a quedarse en por qué algunos mitos se extienden por todas partes y otros no. Aquí la psicología entraría en juego y, mediante el análisis de esos mitos universales mostraría que si se toman prestados es porque se desean, porque satisfacen alguna necesidad y porque simbolizan alguna experiencia que ya existía y que esperaba esa expresión. Entre las dos hipótesis no existe un necesario conflicto.

Sin embargo, el doctor Jung va más lejos. El estudio de los contenidos inconscientes en las mentes de nuestros contemporáneos saca a luz el hecho —aunque precise explicación— de que las personas de hoy, en sus sueños, tienen aún recurso a la simbología de los primitivos temas míticos, tales como el renacer, la muerte y la resurrección, el comerse al dios y así sucesivamente; simbología que a menudo coincide en detalles sorprendentes con los mitos universales, de suerte que el mito puede ser interpretado desde el sueño y el sueño desde el mito. Los sueños que contienen tal simbología parecen referirse a conflictos típicos que constantemente suceden en el desarrollo psíquico de los individuos y que, además, apuntan a soluciones de esos conflictos e indican la dirección en la que la energía psíquica que está siendo consumida en ellos puede ser liberada en una adaptación normal a las demandas de la vida.

Además, esta simbología primitiva parece residir en un estrato muy profundo de la psique inconsciente, más abajo de los contenidos del "inconsciente personal", como el doctor Jung le llama. Por tal inconsciente personal entiende él aquellos contenidos que pueden identificarse como memorias enterradas de la experiencia individual; sucesos que le acontecieron al individuo y que fueron olvidados. Bajo ellos está ese más profundo estrato

cuyos contenidos, le parece al doctor Jung, no son asignables a la experiencia individual, sino que consisten en un universal simbolismo primitivo. A éste le llama "inconsciente impersonal" o "colectivo". Sea cual fuere la explicación, es *como si* la mente individual de hoy pasase por todas las fases del desarrollo de la psique de la raza, precisamente como se dice que el embrión del cuerpo atraviesa los estados prehumanos de la evolución; y *como si* la psique individual conservara memoria, que normalmente es casi del todo inaccesible a la consciencia despierta, de todas las fases de imágenes o simbolismos que el cerebro de la raza ha usado en su progreso hasta abstraer el pensamiento conceptual.

Si tal concepción resultase válida, la demanda, más bien exorbitante, de pruebas de que las "teorías modernas" eran conocidas por los atenienses del siglo v, dejaría de tener pertinencia alguna. Si, por ejemplo, el simbolismo del matrimonio con la Madre-Tierra está en verdad presente, ahora, en la mente de todos, incluyendo la de Sheppard, podemos suponer que también lo estaba en la mente de Sófocles y probablemente mucho más cerca de la superficie. La atracción de este simbolismo disfrazado en el mito de Edipo ayudaría a investir lo que de otro modo fuera solamente una anécdota repulsiva, de esa misteriosa calidad que la hace digna de ser escogida como tema trágico.

En esta parte de mi artículo que se refiere al mito, el término inconsciente ha sido usado en un sentido que no es dable aplicar a la filosofía de la vida del historiador o del poeta. Lo que los psicólogos llaman "inconsciente" no se aplica a ésta. Pero el mito es algo distinto. El mito es como el árbol cuyas hojas y flores al aire libre de la conciencia están sostenidas por una raíz que se hunde fuera de nuestra visual, hasta los niveles in-

conscientes. El árbol es abastecido, de edad en edad, por una savia vital que emerge de tal raíz en un secreto y perenne flujo.

Está, por último, el caso de la filosofía. Sé bien que hablar de un elemento inconsciente en filosofía equivale a ultrajar los sentimientos de los filósofos. Y, sin embargo, estoy persuadido de que, hasta que no se reconozca, la historia del pensamiento no podrá escribirse en su totalidad.

El profesor Burnet, en la última edición de sus *Early Greek Philosophers* —una obra a la que todo estudioso debe estar profundamente agradecido— hace notar a pie de página que "el error fundamental del interesante libro de Cornford *From Religion to Philosophy* consiste en 'hacer derivar la ciencia de la mitología'". Parece, pues, que yo he errado en no darme cuenta de que "Jonia era un país sin pasado" y de que "allí no existía ningún tipo de antecedente tradicional". Si el profesor Burnet tiene razón mi error es tan fundamental que su elogioso epíteto "interesante" debería ser tachado. Mi libro no tendría ninguna suerte de interés a menos que la ciencia, en algún sentido, "se derivase de la mitología". Y pienso yo que el error no reside ahí, sino en no dejar perfectamente claro cómo ha de concebirse tal "derivación". Tal vez ahora pueda esclarecerlo.

No quiero examinar aquí la curiosa afirmación del profesor Burnet de que Jonia era un país sin pasado o sin un antecedente tradicional. A veces se dice esto de los Estados Unidos; pero una historia del pensamiento americano que rehusase tomar en cuenta todo tipo de religión o especulación europeas previas a la singladura del *Mayflower*,[4] o incluso anteriores al viaje de Colón,

4. La histórica embarcación de los Pilgrim Fathers (1620), fundadores de la primera colonia de Nueva Inglaterra *(N. del t.)*.

no llegaría a las raíces del asunto. No continuaré la analogía, sino que únicamente dejaré claro mi convencimiento de que nunca ha habido, sobre la superficie de este planeta, comunidad alguna sin pasado y sin antecedentes tradicionales. Y la filosofía es labor de seres humanos, no de países. Supondré entonces que las mentes de los filósofos jonios no eran puras inteligencias absolutamente vacías y que, además, presentasen al mundo externo el rótulo de: "Se alquila sin amueblar".

Ilustraré mi aserción con el sistema de Anaximandro. Tan sólo tenemos tiempo para considerar un punto de ese sistema; pero es el punto central, la materia primordial del universo, esa "ilimitada" naturaleza de la que emerge y a la que retorna toda existencia individual. Esta substancia universal está descrita como si no tuviese ni principio ni fin, carente de edad y muerte, divina. Tiene alguna de las propiedades que le adscribimos a la materia; pero su propiedad más esencial es una que normalmente nosotros negamos a la materia inorganizada, a saber, la vida y el poder de automoción característicos de lo viviente. Se le llama no "materia" —aún no se había inventado el nombre— sino "Dios". Resulta como si fuese una primera aproximación a esa "substancia neutra", aún no diferenciada entre consciencia y materia que está surgiendo otra vez en la filosofía americana.

¿De dónde viene este concepto o (como yo preferiría llamarlo) esta *imagen*? He aquí el interrogante que debe plantearse y al que es preciso contestar. No se responde, ni siquiera se plantea, en ninguna historia de la filosofía que yo conozca.

¿Fue deliberadamente forjado por Anaximandro? No lo creo. Verdad es que puede decirse que el físico moderno fabrica conceptos, como el de éter, depurando y

recombinando conceptos más antiguos, y colocando juntas, en una lista arbitraria, las propiedades determinadas que se requieren, y sólo ésas. Procede así, deliberadamente, porque centurias de reflexión crítica le han enseñado que tal concepto sólo es hipotético, no dado; en consecuencia, se considerará libre para adaptarlo de cualquier modo que resulte satisfactorio para la fundamentación de los fenómenos observados. Pero este método es moderno en su totalidad. Anaximandro no partió de la observación y procedió a construir una hipótesis. Partió de un problema situado allende el límite de cualquier observación posible: el origen del mundo. Y su imagen de la naturaleza primordial de las cosas fue enunciada con la confianza de un dogma profético puesto que a él se le presentaba con toda la autoridad de una visión intuitiva de lo real. Él no fue a construirlo; vino a él como ya dado. ¿Y de dónde procedía?

Ciertamente no era un dato que a través de los sentidos, llegase del mundo externo. Por consiguiente, fue alguna región de la psique del filósofo la que se lo proporcionó.

Ahora bien, cuando una imagen (en cuanto que distinta de cualquier objeto de la sensación) se presenta a nuestra conciencia como dada, como independiente de nuestra voluntad, autoritaria y válida objetivamente, ello puede querer decir dos cosas. Puede significar que la imagen, el concepto o la creencia, forman parte de nuestra tradición social, la que nos enseñaron y la que tenemos en mientes. El carácter autoritario se debe entonces a la sanción de la psique colectiva de nuestro grupo. Esto se aplica a nuestras ideas y creencias morales; pero no al caso que nos ocupa. La imagen de una única substancia viviente y divina, no era una representación tradicional en Jonia, impuesta por la autoridad.

No veo como puede evitarse el tornar ahora a la segunda alternativa, ofrecida por la psicología moderna. Su opinión es que una imagen como la que estamos considerando surge de un nivel inconsciente de la mente, tan profundo que no lo reconocemos como formando parte de nosotros mismos. Me refiero al inconsciente colectivo del doctor Jung.

"En todo individuo —dice Jung—, además de los recuerdos personales, existen también, según la excelente expresión de Jacob Burckhardt, las grandes 'imágenes primordiales', las potencialidades heredadas de la imaginería humana. Éstas han estado siempre potencialmente latentes en la estructura del cerebro. El hecho de tal herencia explica también el de otro modo increíble fenómeno de que el argumento y temas de ciertas leyendas se encuentren por todo el mundo en idéntica forma. Además, explica cómo sucede que personas mentalmente perturbadas sean capaces de producir las mismas imágenes y asociaciones que nosotros conocemos por el estudio de viejos manuscritos... No pretendo explicar con esto *la transmisión de las representaciones,* sino únicamente *la posibilidad de tales representaciones,* lo que es cosa muy distinta." [5]

Adopté en mi libro, con cierta turbación, la sugerencia de Hubert y Mauss de que la imagen jónica de la Naturaleza —esa sustancia viviente— podría relacionarse con la primitiva imagen del *Mana.* Pero entonces no pude ver de qué modo podría establecerse tal relación. Está claro que no se trata de un caso de tradición ni migración patentes. El doctor Jung independientemente toma juntas ambas imágenes y aporta el nexo. En su opinión, *Mana* y *physis* son variantes —aunque va-

5. *Analytical Psychology* (traduc. ingl.), 2.ª ed., 1920, p. 410.

riantes que difieren en importantes respectos— de la misma "imagen primordial" sobre la que (como él dice) "las primitivas religiones de las más diferentes regiones de la tierra están fundamentadas". Creo que ambas son imágenes de la misma energía psíquica, de esa fuerza de vida que toda criatura dotada de sentido siente como dominante dentro de sí.

Sin duda que el concepto de inconsciente colectivo del doctor Jung puede ser susceptible de un análisis más detallado. De probarse válido llegaremos a la conclusión de que el desarrollo de la filosofía y de la ciencia consiste centralmente en la diferenciación, bajo la crítica intelectual consciente, de esas imágenes primordiales que, mediante un proceso diferente, habían dado nacimiento a todas las formas de la representación religiosa. Al principio la imagen se presenta a sí misma como un confuso complejo de propiedades naturales y místicas, subjetivas y objetivas. Labor de la filosofía es analizar tal masa y separar de ella un número de conceptos claros y más finamente determinados, que se convierten entonces en instrumentos científicos. No es, pues, el caso de que la filosofía y la ciencia "se deriven" inmediatamente de la mitología. Ambas se derivan, por canales diferentes, de una misma fuente en el inconsciente impersonal.

LA ARMONÍA DE LAS ESFERAS

Lorenzo

Entremos, dulce amor, y su llegada
Aguardemos adentro. Mas, ¿qué importa?
¿A qué lo haríamos? Id a la casa, Estéfano
Mi amigo, por decir que el ama
Viene ya. Y traed al aire vuestra música.
¡Qué dulzura de luz sobre este césped,
Durmiéndose la luna! Sentémonos aquí, dejad los sones
Su música verter en nuestro oído. La noche,
La serena quietud se han convertido
En teclas de armonía delicada.

Siéntate, Jessica, y contempla esa bóveda
De cielo, tachonada de patenas
Que brillante oro son: ni el más pequeño
De los orbes que ves, no tiene
Canción de ángel en su ruta,
Concertaba aún con querubines
De mirar juvenil: tal armonía
En almas inmortales así mora. Mas escucharla
Vedado nos está, mientras no muera
La grosera envoltura cenagosa
Que es su cárcel.

Jessica

Contenta nunca estoy al oír dulce música.

Lorenzo

Razón será que tus sentidos
En atención se tienden: sólo nota
Cómo un rebaño salvaje en el retoce,
O yeguada de potros juveniles, en cabriolas
Sin dome y montaraces, van
Relinchando en el estrépito
Que es condición bullente de su sangre:
Mas si por azar oyeran
Estruendo de trompeta, u otra música
Que en sus orejas diese, vieras entonces
Que, en acuerdo de todos, sus ojuelos
Ya se tornan humildes, cual mandados
Por la música amable. Así el poeta
Imaginó que Orfeo las piedras y los árboles,
Las olas atrajo a sí, pues nada hay
Tan recio ni tan bruto, tan preñado
De rabia que la música
Al punto no transforme: al que no tiene
Música en sí concordia de sonidos no le toca,
Y apto está para traición y engaño,
Y malignidad también; como la noche
Sordos sus sentires son, como el Erebo
Obscuros sus quereres: no confíes
En hombre así. Oye
La música.[1]

Consideremos esta escena: la avenida oscura que lleva a la antecámara de Porcia en Belmont; el suave viento entre los árboles; la luz de la luna que cae sobre los amantes recién desposados; el cielo de la noche y las estrellas sobre ellos. Digo las estrellas aunque en el único comentario que pude tener a mano leí con extrañeza que Lorenzo, cuando habla de las patenas de brillante

1. Shakespeare, *El mercader de Venecia,* acto V, escena I. Todo lo que sigue es una alusión a ese pasaje de la obra. *(N. y v. del t.).*

oro incrustadas en la bóveda del cielo, "posiblemente se refiriese a las nubecillas rotas que preludian el amanecer", como si las nubes pudieran estar incrustadas en una bóveda, o como si, en noche tal, pudiera haber nubes en el cielo de Venecia, cubriendo la alegría de tantos amantes. Prosiguiendo mis lecturas me tranquilicé, al menos, por el buen juicio de algunos hombres de letras: "unos creen que la referencia alude a los orbes del cielo". Sin duda éstos se tomaron el trabajo de leer el verso siguiente: "Ni el más pequeño de los orbes que ves"; tanto provecho saca el crítico que examina el contexto con anteojos, aunque su imaginación tal vez carezca de intuitiva sagacidad. Jessica, en cualquier caso, levantando su mirada a la bóveda majestuosa, no precisaría de ningún Hamlet para decirle que ésta fue engastada con dorados fuegos, no con nubes doradas; fuegos, además, que aún no habían palidecido antes del amanecer sino que se habían vuelto más brillantes al descender la luna nueva para irse a dormir con su amante Eudimión. Hacía unos minutos, antes de que Estéfano trajese noticias de que Porcia iba a estar en casa antes del alba, el ingenio de Jessica había sido suficientemente vivaz como para reunir a su Cressida y Dido con Tisbe y Medea, pues había leído a Ovidio en alguna versión italiana; pero ahora se encuentra tumbada sobre la yerba mientras Lorenzo la va llevando hacia aquel estado de serenidad, mientras le habla de las inoídas armonías del cielo. Ella se hunde aún más en un sueño, al tiempo que, primero las palabras y después los acordes de la música, se deslizan en su oído como el dulce son que se mueve sobre un ramo de violetas robando y dando aroma.[2] La alegría huye de su cabeza —"Contenta nunca estoy al

2. Alusión a un verso de *Twelfth Night* (*N. del t.*).

oír dulce música"— y goza en verse arrullada por la elocuencia de Lorenzo y en dejar que el tiempo se haya detenido.

Pero el tiempo no se detendrá, mientras estemos despiertos, porque el cerebro se parece al reloj más que el propio reloj de sol, el reloj que ha de medir cada minuto con insistente tictac. Así, incluso en la detención de la ensoñación completa de las superiores facultades (como hemos dado en llamarlas), algunos susurros de pensamiento han de elevarse sobre el campo de la conciencia de Jessica. ¿Qué es lo que piensa? No mira al cielo como se le había dicho; está mirando a su esposo mientras éste permanece apoyado en una mano y contempla no a las estrellas ni su mujer, sino la plana lejanía. "Amable Lorenzo, qué familiar y extraño parece a la luz de la luna, y cuánto sabe de las estrellas. Ya es tiempo de que entremos a prepararle la bienvenida a Porcia. Él me lo estaba diciendo hace justo un instante. Pero entonces añadió 'y, sin embargo, qué importa, ¿por qué habríamos de entrar?' y mandó a los músicos que salieran y que tocaran para nosotros. Así sea; no importa entonces. Porcia también está enamorada y seguramente nos perdonará. Es agradable estar tumbada y escucharle hablar sobre... ¿sobre qué está hablando?"

Porque la voz de Lorenzo ha hecho una pausa. Bajando la mirada, él trata de averiguar por qué no le llega respuesta alguna; pero cortés y, después de todo, recién casado, únicamente le recomienda a ella que preste atención a la música, sin que añada "si no, puedes prestármela a mí". Pero no debemos encontrar falta alguna en Jessica; si la parte pensante de su conciencia se ha reducido a tan pequeña porción es porque el resto de su psique está ahogada en la silenciosa marea del sentir. Ha incorporado a todos los resquicios de su ser esa armonía de la

música terrena y celestial que la intención ansiosa de Lorenzo se esforzaba en describir con nombres. Ella ya no atiende al significado de tales palabras; pero han contribuido, en parte, a crear la paz de lo que siente.

¿Qué estaba pasando en la consciencia de Lorenzo? Sus ojos permanecen fijos en la candela prendida en una ventana de la antecámara para guiar a casa a la dueña, pero no ve tal candela. También en él se ejerce la influencia de las estrellas y de la luz lunar; la música llena sus oídos; pero si la música es el alimento del amor[3] para Jessica, en ese instante para Lorenzo es también el alimento del pensar. Está pensando en todo lo que aprendió de la leyenda de Orfeo y de la filosofía matemática de Pitágoras, temas que resultan bastante alejados de Jessica quien, si alguna vez oyó de Pitágoras, seguramente fue como oyera Malvolio[4] y sabría de él nada más que su opinión sobre el ánade: a saber, que el alma de nuestra abuela podía felizmente habitar en un pájaro. De haber estado atenta habría preguntado: "¿y qué tiene que ver eso con los orbes en armonía? —o, ya dentro de esto—, ¿qué tienen que ver los orbes en sí mismos con esos querubines de juvenil mirar?". "Los querubines —dice el comentario que manejo— han sido introducidos como alusión a Job, 38.7", aunque en rigor no están mencionados ahí, sino únicamente las estrellas de la mañana que cantan en coro. Estaríamos tentados de ver, en las mezclas que Lorenzo hace del mito hebraico con la astronomía helena, una delicada expresión de simpatía por el nacimiento judío de Jessica; y si ello le molestaba, Lorenzo no habría tenido cuidado. Pero rápidamente se me ocurriría que él habría leído el *Paraíso* y habría

3. Alusión al primer verso de *Twelfth Night* (*N. del t.*).
4. Personaje de *Twelfth Night* (*N. del t.*)

aprendido allí que los querubines, situados en el borde interno del cielo cristalino son los vecinos más próximos del cielo de las estrellas fijas y los primeros en la jerarquía angélica en oír la sinfonía de las esferas.

Sea como fuere, lo cierto es que Lorenzo estaba mucho más profundamente instruido que su mujer. Sólo sabemos de él que era un hidalgo, y, que en opinión de Launcelot,[5] no era un buen miembro de la comunidad puesto que, al convertir a los judíos en cristianos, estaba alzando la cotización del cerdo. Pero debía haber sido un estudiante de la Universidad de Padua y (estoy tentado de añadir) había aprendido más de lo que Shakespeare supo sobre Pitágoras o sobre Orfeo. Si se imaginan que están ustedes en la Escuela de Astronomía y Música de Padua, yo habré de reconstruir el modelo de enseñanza en el que Lorenzo creció. Gozaré de la libertad de expresarme como un profesor paduano desde la cátedra que más tarde ocuparía Galileo; pero les prometo no repetir lo que yo, como miembro de otra universidad, considero falso.

Pitágoras vino al mundo en la isla de Samos hacia la mitad del siglo VI antes de Cristo. En su juventud se estableció en Italia y allí fundó una comunidad de características monásticas, que duró aproximadamente dos siglos —incluyendo el tiempo que vivieron Sócrates, Platón y Aristóteles— y que dejó una tradición que aún perduraba en los primeros siglos cristianos. De su vida sabemos poco más, y ello por una razón significativa. Ya por sus inmediatos sucesores fue reconocido (al igual que su contemporáneo Buda) como uno de esos hombres divinos de los que la historia sabe muy poco debido a que sus vidas se ven transfiguradas, de una vez por todas,

5. Uno de los personajes de *El mercader de Venecia* (*N. del t.*).

en leyenda. Dicen que fue el hijo de un dios, Apolo, y de una mortal; y Aristóteles compendió alguno de los milagros que se atribuyeron a su poder sobrehumano. Sus doctrinas se clasifican normalmente bajo dos títulos: el religioso y el filosófico o científico, pero de hecho no son sino partes de una sola visión del mundo.

El alma es por sí misma inmortal, es decir, divina. Cuando el cuerpo perece, el alma, en consonancia con lo que hizo, pasa a otras formas de vida, de hombre, animal o planta. Permanecerá atada a esta rueda de reencarnación hasta que se torne pura. Entonces reconquistará el lugar que es suyo, en compañía de los dioses y de los héroes inmortales. El cuerpo no es más que una temporal casa-prisión o tumba del alma viva, encerrada, de tan innoble modo, en el barroso atavío del perecer. Se sigue de esto la unidad de toda la vida: hay un vínculo de parentesco que une al hombre con los dioses, que están por encima de él, y con las bestias, que están por debajo: porque toda alma puede elevarse o descender a cualquier peldaño de la escala única del existir. Y el pecado por el que el alma caída ha sido condenada a esta rueda de nacimientos mortales ha sido un rompimiento de esa unidad, simbolizado por el derramamiento de la sangre.

La reencarnación ya había sido predicada antes por los devotos de Orfeo, los cuales se congregaban en sociedades místicas de culto en el país de adopción de Pitágoras, Italia meridional. Se abstenían de matar animales o de comer su carne, participando de la misma creencia en que la unidad de la vida no debiera ser violentada. Sobre tal simpatía secreta entre todas las criaturas había quedado el poder de Orfeo, quien, para ellos como para nosotros, era una figura del pasado remoto y legendario. Él era el hechizante acorde de la musa Calíope; y su

hechizo estaba labrado por la música, la sobria y apolínea música de la lira:

Notas tales que, cantadas
En la cuerda, hicieron
Correr lágrimas de hierro por las mejillas
De Plutón, y conceder
Al Infierno lo que Amor buscaba.[6]

Pero todo esto resulta familiar en la poesía inglesa.

Pues bien, el mito de Orfeo contiene una reflexión que tomó forma en el pensamiento de Pitágoras. ¿Cómo puede poseer la música tan mágica influencia? Si el poder de la música es sentido por todos los seres vivientes, e incluso (como dice Lorenzo) por los árboles, las piedras y las aguas, es porque las cuerdas que pueden responder al toque del sonido armónico, deben estar en el mismo principio de la vida, en el alma del hombre y en la Naturaleza universal. La más esencial verdad sobre el alma ¿no sería que es, de algún modo, un instrumento de música?

La tradición, con fidelidad según creo, cuenta que Pitágoras afirmó que el alma era, o que contenía, una armonía, o mejor, una *harmonia.* Y esto porque en griego la palabra *harmonia,* no quiere decir "armonía" si armonía tiene para nosotros la connotación de referirse a varios sonidos concordantes. A esto los griegos lo llamaban *symphonia. Harmonia* significaba en su origen el ajustamiento ordenado de las partes en una fábrica compleja; después, en particular, la afinación de un instrumento musical, afinación compuesta de varias notas producidas por las cuerdas afinadas. Lo que nosotros

6. Milton, *Il penseroso (N. del t.).*

llamamos los "modos" serían para los griegos las *harmoniai.*

Pitágoras se dedicó al estudio de las escalas musicales; y en este campo hizo un descubrimiento que le valió la clave total del mundo. Halló que los intervalos concordantes de la escala musical podían ser expresados en forma de razones exactas entre los números. Sólo más tarde adivinaron los músicos griegos que tales razones expresaban los números de vibraciones correspondientes a las diversas notas. Pitágoras únicamente midió las longitudes sobre las cuerdas de un monocordio, trabadas por medio de un puente móvil. Salió a luz que la razón de la octava es 1/2, de la cuarta 4/3, de la quinta 3/2. Éstos (que todavía se conocen como "consonancias perfectas" entre los músicos) eran los intervalos fijos comunes a todas las escalas griegas, obteniéndose la variedad de escalas al variar las notas intermedias o móviles. Obsérvese con más detalle que los números que salen a relucir en estas razones son 1, 2, 3, 4 —cuya suma es 10, el número perfecto—. Pitágoras nunca habría hecho el experimento si no hubiese adivinado antes que el orden y la belleza evocados por el arte de la música a partir del confuso caos del sonido —una cuestión, en términos bastante generales, de medida, proporción y ritmo— podían deducirse de las puras abstracciones del número. Descubrir que tales proporciones fundamentales podían expresarse de modo tan simple, por medio de razones entre los primeros cuatro números, era bastante para inundar de gozo el alma de cualquier matemático. A Pitágoras se le presentó como una revelación que iluminaba el armazón del mundo moral no menos que el de la Naturaleza.

En primer lugar, en el microcosmos del individuo no sólo existen fuerza o hermosura que dependen de las

proporciones y ritmos de las formas, cuyo canon podían determinar las esculturas griegas, sino que también la salud —la virtud del cuerpo— era interpretada como una proporción o equipotencia entre elementos en lucha, que cualquier exceso podría dañar o finalmente destruir. Y una virtud de tal suerte —la salud del cuerpo— está en el justo medio, imponiendo medida a la fuerza de la pasión, esto es, la templanza que por igual excluye el exceso y la deficiencia. En la virtud, el alma perfecciona el orden moral y la belleza; su *harmonia* está afinada.

Polvo cual somos, crece el inmortal aliento
Como armonía en música; hay un oscuro,
Inescrutable hacer que reconcilia
Elementos discordes y los hace
Coyundar juntos en un solo gremio.[7]

Que el alma debiera estar armonizada quería decir no sólo que sus varias partes debieran estar afinadas, sino que, de igual manera que un instrumento debe estar acordado con todos los restantes de una orquesta, así el alma debe reproducir la armonía del cosmos. La expresión "en acorde con el infinito" es una que ningún músico, y menos que nadie un músico griego, estaría dispuesto a usar. La misma esencia del orden es una armonía o límite impuesto sobre lo infinito o ilimitado; y, contemplando el mundo de la Naturaleza, Pitágoras vio aquí el secreto de la belleza y de la verdad racional.

Porque en el campo ocular, no menos que en el auditivo, existe armonía o desarmonía en las relaciones del color, y existe medida y proporción en la forma. La música tiene su comienzo en el tiempo, no en el es-

7. Wordsworth, *The prelude (N. y v. del t.).*

pacio; pero el espacio está poblado de cuerpos extensos, poseedores de superficies cuyas formas y colores, confundidos en la oscuridad, resultan como recreados cada día con el renacer del sol. A partir de la medida de esas superficies, nosotros podemos ir a dar a los teoremas de la geometría, simples, perfectos e inalterablemente verdaderos. Además, las verdades de la geometría pueden incluso expresarse de modo más abstracto mediante números. De suerte que los números y sus propiedades y relaciones fundamentan la total fábrica del mundo en espacio y tiempo; y Pitágoras, en el lenguaje de su época, afirmó que los números —o sea, no una mera entidad amorfa— eran "la naturaleza de todos los seres".

Fue Pitágoras el primero que al mundo visible le dio el nombre de Cosmos, palabra que significa igualmente orden y belleza. De su cosmogonía sólo sobreviven unas pocas trazas. Éstas indican que los dos grandes principios de la Naturaleza eran la Luz y las Tinieblas, concebidos concretamente como Fuego y un vapor frío y oscuro de la Noche primitiva que llenaba los abismos del espacio. Imagínese una chispa o simiente de fuego plantada en la matriz de la Tiniebla ilimitada. Debido al poder de autopropagación de la luz, expandiéndose afuera de su centro, un reino esférico de orden, forma y color fue ganado al dominio de la Noche. Tal es el Universo, el Cosmos, que se extiende desde la Tierra hasta la esfera de las estrellas fijas. Entre centro y circunferencia se colocaban los siete planetas conocidos (incluyendo al Sol y a la Luna), cada uno de ellos engastado como una joya en su anillo, en órbitas materiales que los llevan en derredor; y éstas se encuentran separadas de acuerdo con los intervalos de una escala musical, la *harmonia* celeste.

Los pitagóricos suponen, dice Aristóteles, que el mo-

vimiento de cuerpos tan enormes como ésos y su traslación a velocidad tan grande debe producir un sonido. Razonando así y a partir de la observación de que sus velocidades, en cuanto medidas por sus distancias, están en las mismas razones que los acordes de la escala musical, afirman que el sonido, producido por las revoluciones de los cuerpos celestes es una *harmonia* o escala. Explican que nosotros no oímos tal música porque el sonido está en nuestros oídos desde el mismo momento de nacer y, por consiguiente, ya no puede distinguirse al contrastarlo con el silencio.

Tal es, en su forma más primitiva, la armonía de las esferas. Todo el cielo, dicen los pitagóricos, es armonía y número; número porque la esencia de la armonía está, no en el sonido, sino en las proporciones numéricas, y éstas (pienso que se puede añadir) constituyen el alma de la Naturaleza, la cual resulta ser, como el alma humana, una armonía. De este modo el mundo moral se entremezcla con el físico. La armonía del cielo es perfecta; pero lo que le correspondería en las almas de los hombres está empañado por la imperfección y la disonancia. Eso es a lo que llamamos vicio o mal. El logro de la pureza, que consiste en liberar finalmente al alma de la rueda de la encarnación, puede interpretarse como la reproducción, en el individuo, de la armonía cósmica: el orden divino del mundo. Y aquí se esconde el secreto del poder de la música sobre el alma. De acuerdo con esto, el docto obispo Hooker[8] (*Eccles. Polity,* V, 38) cuando escribía defendiendo la música de iglesia, sacó sus argumentos, en última instancia, de Pitágoras:

> En lo que se refiere a la armonía musical, ora de instrumento, ora de voz, siempre que esté en disposi-

8. Ministro anglicano de la era isabelina (1554-1600) *(N. del t.).*

ción debida, ya en graves ya en agudos, tan sin rival resulta su fuerza y el gozo que proporciona a esa parte del hombre que es divina, que algunos han sido inducidos por ello a pensar que el alma es, o contiene, Armonía; cosa es que deleita a todas las edades, y es apropiada a todos los grados, tan gustable en pena como en gozo; apropiada de igual modo para añadirse a acciones de la mayor pompa y solemnidad como para ser usada cuando los hombres más se apartan de la acción.

Razón de esto es la facilidad admirable que la música tiene para expresar y representar el espíritu con intimidad mayor que cualquier otro medio sensible, su mismo estar erecto, su caer y su subir, los mismos pasos e inflexiones hacia todas partes, los giros y variedades de las pasiones todas las que el alma se somete, pues así las imitamos, ya sea que nos parezca el estado mismo en el que ya estamos o viceversa, y no resultamos contentados en lo que se nos confirma como nuestro, sino que cambiamos y somos arrebatados por lo otro. En Armonía la misma imagen y el mismísimo carácter de la virtud y del vicio se perciben, el alma se recrea con su semejanza, y es llevada, por haberlos recorrido a menudo, al amor de las cosas mismas.

Por último, la influencia de la armonía celestial es absorbida y asimilada por el alma en contemplación (*theoria*). El alma en presencia del Cosmos fue comparada al espectador que viene a unos juegos, no a competir por el éxito o a traficar por la ganancia, sino a ver y gozar. La contemplación resulta contrastada con la actividad práctica. Era el don de María, que escogió el mejor partido cuando Marta se afanaba sirviendo; María, quien, cuando Lázaro estaba muerto, permanecía sentada serenamente en casa mientras Marta salía al encuentro de su huésped. Era el don de Raquel en el sueño de Dante sobre la montaña del Purgatorio. Su hermana Lea

deambulaba por la llanura para coger flores. Por el contrario Raquel estaba sentada en paz, mirándose al espejo; Lea se satisface con hacer, pero a Raquel le es bastante mirar. Sin embargo, si la contemplación no vale para fines prácticos, no es solamente algo pasivo, sino que (como enseñó Aristóteles) es una actividad. Esto significaba para los pitagóricos no sólo el abarcar el espectáculo de orden y belleza en el cielo visible, sino la operación activa del pensamiento en todas las ciencias matemáticas que revelan las verdades del número y de la forma. La contemplación es así la búsqueda del orden, no sólo el goce. Entre los que los griegos honraron como sabios, fue Pitágoras el primero en rehusar tal título y llamarse a sí mismo, no sabio, sino amante de la sabiduría (*philo-sophos*), no sabio sino filósofo.

Tal es el meollo del discurso del profesor paduano que recordó Lorenzo y que trasladó su espíritu a un mundo de especulación donde Jessica no podía seguirle. Adivinarán por qué he llevado mi construcción de esta escena a un nivel que pudiera parecer excesivo. ¿Cuál de los dos ha escogido la mejor parte: Lorenzo que no ve ni el cielo ni a Jessica, pero que habita en el ojo de su conciencia sobre la candela que alumbró en la oscuridad la antigua sabiduría, o Jessica, contenta por mirar a los ojos de su amado y por yacer de espaldas soñando sobre la tierra, como la tierra misma, toda Dánae para las estrellas?

La pregunta no se responde fácilmente. Porque el contraste entre los dos no es el contraste entre Marta y María o entre Lea y Raquel. Ambos, Lorenzo y Jessica, han renunciado y olvidado su inmediato quehacer de prepararle a Porcia la casa que les dejó a su cargo. Por esta extasiada pausa de contemplación ellos han sacrificado todos los deberes de la vida práctica; incluso los

músicos, colocados en el vestíbulo para saludar a su señora, han sido, llamados afuera, a ver si hacían audible a los oídos humanos los sones mismos de los orbes armonizados. En realidad la opción se establece entre los modos de contemplación activos y pasivos. ¿Gana o pierde Lorenzo por especular sobre la experiencia cuyo sólo goce satisface a Jessica y por medir su profundidad con una estructura de teoría intelectual? Puede existir más de una respuesta a esta pregunta.

Dos réplicas posibles pueden despacharse de inmediato. Llamaré a la primera la brutal réplica científica, a saber, que la estructura intelectual de la cosmología pitagórica traiciona un hecho verificado. Sabemos que la Tierra no permanece inmóvil en el centro de una red de anillos girantes o esferas que guían en derredor los planetas y las estrellas fijas. Por ésta y otras razones no puede existir la armonía de las esferas. La teoría entera es una ociosa y trasnochada ficción.

Una segunda réplica halla esta crítica a su mismo nivel. Es la respuesta sentimental-estética: ¿qué importa si todos los hechos se han concebido con error? La ficción (si así la llamáis) es hermosa en sí misma y pulsa emociones que tenemos derecho a valorar. Podéis clamar en vuestro laboratorio que habéis reducido el universo a un polvo de átomos, y a los mismos átomos a unas cargas eléctricas, pero dejadnos a nosotros

que somos de fuego más puro
imitar el estelar mover.

La réplica sentimental es precisamente tan superficial como la brutal objeción vista, y más despreciable. El mismo Pitágoras habría expulsado al esteta de su comunidad; pero habría rogado al hombre de ciencia que le

dijese más cosas sobre protones y electrones. Él nunca habría admitido que la belleza que buscaba fuese el arco iris de una burbuja, destinado a romperse al toque del más crudo hecho. El avance de la verdad no podría subvertir el reino de la belleza. Ésta era la esencia de su fe. A algunos espíritus aún les parecerá sentimental, cargada con el calor de la emoción que el intelecto, si de verdad es libre, ha de desvanecer.

Consideremos, pues, el sistema de Pitágoras en primer lugar bajo el aspecto de la verdad. Curiosamente, por este lado, donde parece más débil, la teoría puede defenderse con mucha facilidad. Si miramos bajo los detalles de superficie, encontramos en el centro una intuición que ha guiado el curso entero de la física matemática desde su fundador Pitágoras hasta el día de hoy: "La naturaleza de las cosas es el Número". Si el intelecto ha de aprehender el universo con el abrazo del conocer, debe sojuzgar bajo el principio de cantidad a la ilimitada confusión de las cualidades que asaltan nuestros sentidos con una desconcertante multitud de sonidos y colores; debe pesar, medir y contar. La clave del orden inteligible está en la noción de la cantidad limitada definidora de la cualidad ilimitada del mismo modo que la clave de la armonía está en unos pocos intervalos definidos que se destacan en la cadena indefinida del sonido. Éste fue un descubrimiento teórico comparable a la más grande de todas las invenciones prácticas del hombre: el alfabeto. Costó el trabajo de muchas generaciones y tal vez de pueblos distintos el llevar a término tal invención, la cual nos hizo capaces de trasladar a la escritura el ilimitado mundo del pensamiento hablado por medio de las combinaciones de unos veintidós signos. Pero es al genio individual de Pitágoras al que la ciencia debe la clave que desde entonces ha sido se-

guida por los físicos matemáticos: por Platón, por Leibniz, por Newton y por Einstein. De modo que, cuando la cáscara de su cosmología fue liquidada, el grano pervivió.

He hablado de Pitágoras como si éste hubiera adivinado el principio de su filosofía por intuición, pero existe un peligro en el uso de tales términos psicológicos. Sugieren que nuestras mentes son un haz de facultades distintas que trabajan separadamente, como el grupo de guerreros escondidos en el caballo de Troya, en el que cada uno de ellos está observando el exterior atentamente a través de su particular saetera. Cuando yo hablo de intuición, no excluyo de manera alguna el intelecto y la sensibilidad, o incluso la percepción de los sentidos. El estado total de nuestra conciencia contiene siempre todos esos elementos. Según el foco de atención se traslada de un lugar a otro, parece como si la energía se concentrase en uno de esos elementos a expensas de los restantes. Un lector absorbido en su lectura permanece inconsciente del duro trabajo que sus ojos están llevando a cabo sobre las líneas de imprenta, y del sonido que él no oye pero que su oído registra. Cuando su esposa rompe el silencio con una pregunta sobre el tiempo que hará mañana él sentirá una torcedura de reacción emotiva característica y forzará su atención en estudiar las nubes, y su intelecto en sopesar las posibilidades de lluvia o buen tiempo. Mientras tanto, el curso de su pensamiento cae en la penumbra del inconsciente. ¿Qué sucede en ella mientras él está explicando pacientemente que es difícil para un aficionado predecir siquiera el tiempo que hará en la hora siguiente? El curso del pensamiento no ha sido borrado de la existencia. Quizá permanezca en suspenso; pero posiblemente tornará a encontrar lo que se alejó fuera de su propio im-

pulso. Esta trivial experiencia puede servir para ilustrar la alteración de las varias fases de la conciencia, y como todas pueden permanecer en acción aunque la atención tome ahora tal sentido y después tal otro.

Volviendo al descubrimiento de Pitágoras: es cierto que un largo trabajo debe preceder al nacimiento de una intuición como ésa, que de pronto ve que retazos de conocimiento diseminados en profusión, son partes significativas de un cuadro coherente. Sospecho que al acercarse al momento de iluminación el alma debe haberse dilatado con todas sus potencias extendidas; y, además, que tales fases de actividad intensificada han alternado con otras de aceptación pasiva, en las que el pensamiento estaba sumergido en la sensibilidad y la fuerza se obtenía de las más humildes raíces del ser.

El acto último del reconocimiento debe ser sopesado puesto que la verdad, en tal momento de intuición, no se presenta como una fórmula intelectual, compacta y comprensible. Llega más bien como una masa indefinida de significado, amalgamada con una bullente e intensa sensibilidad. Pueden pasar años o generaciones hasta que el significado íntegro y sus implicaciones se extraigan y expresen con palabras. En este proceso, el hervor del sentir se desvanece, y puede olvidarse que ello constituyó una parte esencial de la experiencia originaria. De seguro que la aprehensión de la belleza —en particular la belleza del sonido armónico— inspiró la teoría de Pitágoras, la cual nunca hubiera podido bosquejarse por meras deducciones frías de razonamiento lógico. Su teoría nació del maridaje del pensamiento y de la sensibilidad, en la plenitud de una experiencia como la que yo he imaginado que sintieron Lorenzo y Jessica juntos, hombre y mujer. Cuando el sentir ha pasado, el pensar se queda, contenido intelectual que se destila en el len-

guaje de la prosa. El oro se acuña ahora en un mostrador que puede pasar de mano en mano. Podrá despreciarse o perder su sello, y convertirse al final en el juguetillo de un idiota o en la curiosidad de una tienda de anticuario.

Así quedan las cosas con esta doctrina: "Todos los seres son Número". Éste es su extracto más desnudo; las palabras, sólo por sí mismas, poco significan, y este poco deberá entenderse al mismo tiempo que el sentimiento se rechaza. El hombre de ciencia, trazando según el hontanar de esta fórmula la corriente arterial de la física matemática, se inclinará a considerarla como el único elemento de verdad y valor en el sistema de Pitágoras y despreciará la armonía del alma y de las esferas como tanta otra escoria. Del otro lado, para el hombre de religión, la constatación científica no tendrá interés; hallará su utilidad en el reconocimiento de que el alma es inmortal y puede conseguir su perfección al tornarse acorde con algún principio divino del mundo. A ambos Pitágoras les diría: ¿Qué garantía tenéis para valorar una parte de mi experiencia y rechazar la otra? Uno de vosotros sólo quiere escuchar la cabeza y el otro sólo el corazón. Si yo hubiese actuado así nunca habríais oído mi nombre. Puede ser que nada de lo que yo enseñé fuese verdad al pie de la letra; pero si alguna parte es verdad en el espíritu, entonces el conjunto es verdad. Buscad juntas la verdad y la belleza; nunca las hallaréis separadas. Con el Ángel de la Verdad vuestra mente puede susurrar, cual Jacob: "No te dejaré hasta que no me bendigas"; pero la Belleza es el Ángel de la Anunciación ante el cual el alma aún tendrá que ser como una doncella: "Hágase en mí según tu palabra".

LA FILOSOFÍA NO ESCRITA

Conferencia pronunciada para los candidatos al título de Bachelor of Arts, de la Universidad de Oxford.

No sería sorprendente que cada una de las conferencias de este curso fuese inaugurada con la misma reflexión: que la literatura, la historia, la filosofía, que hemos heredado del mundo antiguo guardan en gran medida la misma relación con la producción total en cada uno de esos campos que el contenido del Ashmolean Museum conserva con respecto a las ciudades y templos, teatros y casas que en un tiempo constituyeron el escenario íntegro y familiar de la vida antigua. Los más apreciados objetos que se exhiben en esas galerías han sido desenterrados de ruinas, cloacas y montones de basura. Pocos de ellos están en perfecto estado; y cuanto mejor se conservan menor es, a menudo, la importancia que tienen. El resto son fragmentos que pueden, o no, ser susceptibles de una reconstrucción más o menos dudosa.

En filosofía tenemos la fortuna de poseer dos grandes monumentos de la más alta significación, ocupando el centro de nuestro campo de estudio: las obras completas de Platón y un importante corpus de los escritos más técnicos de Aristóteles. Del período primitivo y preformador todos los restos supervivientes podrían imprimirse en un volumen sumamente delgado. El único documento presocrático que contiene más de la mitad de lo que fue su tamaño original es la primera parte del poema de Parménides, cerca de 120 versos. Los milesios es-

tán representados por dos sentencias y unas pocas expresiones. Los fragmentos de Heráclito, Empédocles, Anaxágoras y Demócrito, resultan estar tan salteados que ni siquiera pueden colocarse según una probable ordenación.

Después de Aristóteles tenemos las cartas de Epicuro y más acá ni siquiera un solo escrito de ningún pensador original de primera fila hasta llegar a Plotino. Existe una cantidad muy vasta de fragmentos de valor notoriamente más bajo, en razón de que las ocho centurias siguientes produjeron muy pocos hombres dignos de figurar junto a aquella constelación de genios, los presocráticos. Si los excavadores de Herculano sacaran a la luz los 750 libros de Crisipo —no lo quiera Dios— ningún estudioso los cambiaría con gusto por un solo rollo de Heráclito. Siendo tal el estado de nuestro material de estudio, un curso de filosofía antigua ha de ceñirse a los trabajos que se conservan en forma legible: las obras de Platón y Aristóteles. Sin embargo, existe cierto peligro si los estudiamos aislados de su contexto y relegamos a los manuales un vistazo rápido sobre lo que resta. Nuestras historias de la filosofía tienen que reunir sus limitados fragmentos mediante testimonios de antiguos manuales. Los tales son compilaciones acríticas, basadas, de segunda, tercera o cuarta mano, en la primera historia de la filosofía escrita por Teofrasto, el colega de Aristóteles. El mismo Teofrasto, aunque conocía de primera mano a los primitivos filósofos, podía repetir afirmaciones sobre sus doctrinas que se encuentran en Aristóteles, y Aristóteles se mostró más interesado en la construcción de su propio sistema que en la cuestión histórica de lo que significaban exactamente sus predecesores. Trató sus especulaciones como imperfectos pronósticos de la verdad que él se había propuesto descubrir; y su testimonio no

puede separarse sin precaución de su contexto y ser usado como una incolora constatación fáctica. Resultado de esto es que toda la tradición doxográfica derivada de Teofrasto se halla bajo sospecha de parcialidad peripatética, por no mencionar las impropiedades y equivocaciones que aportaron compiladores más tardíos. Éstas son algunas de las dificultades y peligros que acompañan a la labor de reconstruir lo que los primitivos filósofos quisieron decir, incluso en el caso de saber lo que realmente dijeron. Mi trabajo consiste en considerar si existen ciertos principios, por encima y por debajo del uso del sentido común, para guiarnos en la reconstrucción de lo perdido y para que interpretemos lo que existe.

Volvamos a la analogía con la reconstrucción de los objetos materiales. Si le entregamos a un experto como el profesor Beazley unos pocos cascos partidos, él nos recreará con ellos una crátera de Eufronio. En los casos favorables, los demás expertos aceptarán el resultado, con un pequeño margen de error, porque reconocerán que éste se basa en el conocimiento de dos cosas: primera, del estilo personal de Eufronio, y segunda, del conjunto de la tradición de estructura y trazo dentro de la cual cualquier trabajo de Eufronio encontrará su lugar definido.

Pues bien, no es menos cierto que cada sistema filosófico tiene su estilo individual y su lugar en la tradición histórica. Ambas cosas deben tenerse en cuenta, ora tratemos de reconstruir el sistema a partir de fragmentos salteados, ora tratemos de interpretar su expresión en los escritos conservados en su integridad. Es evidente que en un sentido, nos encontramos en una seria desventaja si nos comparamos con el arqueólogo. Cada sistema filosófico es único. El arqueólogo se guía por la semejanza de toda una multitud de jarros del mismo modelo y de

similar factura, debidos algunos a las manos del mismo maestro. Pero el historiador de la filosofía no se ve ayudado a tal escala en el intento paralelo de reconstruir el sistema de Heráclito o Anaxágoras. El estilo individual debe descubrirse por medio de los restos fragmentarios de un único ejemplo. En consecuencia, la experiencia nos enseña que poseemos una posibilidad mucho menor de llegar a un resultado que a otro especialista le resulte convincente.

Otra diferencia es la siguiente: una obra de arte material, una vez restaurada en su ser primitivo, habla ya por sí misma. Podemos considerarla como la expresión más completa de lo que el saber hacer del artista pudo lograr y cuya expresión tenía en propósito. No existen reservas, nada que el artista, por cualquier motivo consciente o inconsciente, pudiera querer dejar en la trastienda o, simplemente, suprimir. Los filósofos, sin embargo, son menos cándidos y abiertos. No siempre podemos tomar lo que dicen como un valor de primera mano. Es más, eso es lo que ellos quisieran que hiciésemos. Cada sistema declara ser una estructura de argumentación racional que, de ser válida en una ocasión, exige ser válida para toda mente de cualquier tiempo y lugar. De hecho, pretende ser como un sistema geométrico, el cual se basa en premisas que intuitivamente parecen ciertas y que deduce conclusiones que cualquiera debe aceptar como consecuencias necesarias. Los antiguos, particularmente, siempre tuvieron tal idea en mientes, en razón de que la geometría era por entonces la única ciencia con una técnica desarrollada, la cual aseguraba un avance continuo y triunfante en el descubrimiento. El espectáculo de ese corpus creciente de verdad universalmente válida de la Matemática, dio brío a la idea de que existía un sistema completo y coherente en el que podía formularse toda

verdad concerniente al universo. También alentó la correspondiente creencia de que la razón humana, cuya labor es descubrir y conocer esa verdad, no es humana, sino divina; todos nuestros fallos, malentendidos, ignorancias, eran achacables a su temporal maridaje con la parte inferior de nuestra naturaleza, cuyo completo dominio se presenta difícil para la razón. Si ésta podía alguna vez instaurar autoridad soberana o desligamiento de las pasiones y deseos indóciles, entonces nuestras mentes todas verían la única verdad que existe tal como realmente es, y se encontrarían en un absoluto acuerdo. Mientras tanto cada filósofo se inclinaba a acreditar con visión clara e imparcial a su propia razón y a atribuir la inculpación del desacuerdo a las nubes que obscurecían los ojos de sus vecinos. De suerte que cada sistema era anunciado con confianza dogmática, cual la revelación del pensamiento desprovisto de pasiones.

Incluso la ciencia de la Naturaleza se llevó a cabo a lo largo de este tiempo con la menor referencia posible a los hechos observables. Es cierto que ya desde su principio se interesaba por hechos que no podrían ser observados jamás, como el origen del mundo antes de que el hombre existiera. El intelecto debió presumir que el mundo es inteligible y esto conduce por vía natural a la suposición siguiente, a saber, que el proceso de la Naturaleza e incluso la marcha de la historia humana deben moverse según líneas que nuestra razón pudiese haber establecido con prioridad. Si nos autoalabamos porque el mundo moderno ha superado esta ilusión, recordemos que, no hace mucho, Fichte enseñó que la filosofía de la historia "ha de corregir nuestras ideas sobre lo que le parece a la evidencia que ha acontecido, diciéndonos lo que debe haberle acontecido a la inherente 'racionalidad' de ese mismo devenir". Carritt cita las palabras de Fichte:

> El filósofo ha de deducir de los principios que ha adoptado todos los fenómenos posibles de la experiencia. Pero está claro que, cuando va a cumplir su intención, no requiere la ayuda de la experiencia; actúa puramente como filósofo, sin atribuir a la experiencia el respeto más mínimo; antes bien describe el tiempo como un todo, en cada una de sus posibles épocas, absolutamente *a priori*.[1]

Y tras Fichte vino Hegel; y tras Hegel, Marx.

En nuestros días existen aún gentes que creen estar en posesión de la verdad absoluta con respecto a los más importantes asuntos; sin embargo ninguno de los credos que aceptan es idéntico a ninguno de los sistemas griegos de la antigüedad. Pero nosotros vemos ahora a aquellos sistemas fenecidos como hechos de la historia, que acaecieron en un determinado momento y lugar y que no podrían haber acaecido en ningún otro, en razón de que tenían causas determinadas para producirlos precisamente entonces y allí. Rehusamos admitir su pretensión de ser atemporales, puramente racionales, universalmente válidos. Y sin embargo, tal vez aún les estemos tratando de una manera que se parece demasiado a como ellos habrían querido. Existe la tentación de ver la historia de la filosofía como si fuese la historia de un debate, continuado por una sucesión de oradores, cada uno de los cuales defiende sus argumentos y critica a los demás. En la superficie, hay mucha verdad en esto. Un filósofo empieza a menudo allí donde lo dejó su maestro; modifica, desarrolla, detalla. De igual manera, elabora a menudo sus opiniones en oposición a otras escuelas que detesta; o responde a sus críticas. Como hace notar Aristóteles: "Todos estamos inclinados a dirigir nuestra investigación

1. E. F. Carritt, *Morals and Politics,* Oxford, 1935, p. 160.

no según el asunto en sí, sino según las opiniones de nuestros oponentes; e incluso, cuando uno se interroga a sí mismo, se lleva la investigación sólo hasta el punto en que ya no pueden presentarnos ninguna oposición".[2]

Pero la historia de la filosofía no debe parecerse excesivamente al libro de registro de una sociedad de debates manejado por un eficiente moderador. Si se vive demasiado bajo tales influencias e interacciones, resulta fatalmente sencillo el enlazar la sucesión de sistemas dentro de un modelo preciso, preconcebido por el historiador, como si fuesen partes de un único trazo que se complementasen y conjugaran mutuamente. Cierto es que, antes de que transcurriese un siglo tras haberse iniciado, la filosofía antigua, en manos de Parménides y Heráclito, se convirtió en un debate y así permaneció hasta el final. Sin embargo, cada sistema, al menos a lo largo del período creador desde Tales hasta Aristóteles, debería ser mirado como una obra de arte que se contiene a sí misma, con su propia vida interior para la que influencias y reacciones resultan secundarias y subordinadas. En el centro de cada sistema se halla la fuente de su vida, esto es, la persona del filósofo que es como la araña que ha tejido la tela. O mejor quizás, el filósofo, cual la araña, prefiere ocultar su persona y dejar a la tela con la aparente inocencia de haberse tejido sola. Su móvil no es la modestia, sino uno que ha sido despiadadamente expuesto por William James, un hombre que vio la historia de la filosofía con el mirar de un psicólogo y con el saber que brota de una afinada experiencia de la naturaleza humana. Casi al comienzo de su libro sobre el pragmatismo, James escribió lo que sigue:

2. *De Caelo,* 294 B 7.

La historia de la filosofía es, en gran medida, la de un cierto choque de temperamentos humanos. Ya que este tratamiento puede parecer indigno a algunos de mis colegas, tendré que tomar cuenta de tal choque y explicar gran parte de las divergencias a causa de él. Sea cual sea el temperamento de un filósofo profesional, cuando éste filosofa trata de ocultar que tal temperamento existe. El temperamento es una razón que convencionalmente no se reconoce; así, argüirá con firmeza razones únicamente impersonales de las que saca sus conclusiones. Sin embargo, su temperamento le proporciona en realidad una parcialidad que es más acusada que cualquiera de las premisas más estrictamente objetivas que él exponga. Es el temperamento quien, de un modo u otro, le sopesa la evidencia, propugnando una visión del mundo más sentimental o más fría, del mismo modo que tal hecho o tal principio habrían de hacerlo. Él *confía* en su temperamento. Deseando un universo que le convenga, creerá en cualquier representación del universo que de verdad lo haga. Siente que los hombres de temperamento opuesto al suyo no tienen la clave del carácter del universo y en su corazón los considera incompetentes y "fuera de línea" en el quehacer filosófico, incluso si le superan, y con mucho, en habilidad dialéctica.

Sin embargo, puede ocurrir que en público no haga apelación al superior discernimiento o autoridad que le asiste, únicamente por la desnuda razón de su temperamento. De ahí viene esa cierta insinceridad de las discusiones filosóficas que mantenemos: *la más potente de todas nuestras premisas nunca se menciona.* Estoy seguro de que contribuiría a la claridad el que quebrantásemos tal regla y la mencionáramos, y, en atención a lo dicho, yo me siento libre para hacerlo así.

James continúa caracterizando dos tipos principales de temperamento: el racionalista de actitud flexible que

funciona según principios y el empirista de mente rigurosa que trabaja según lo que él llama hechos. La teoría más reciente sobre los tipos psicológicos prefiere los términos de introvertido y extrovertido con varias calificaciones. El agrupar a los filósofos según estos dos tipos principales puede hacerse con facilidad. Inmediatamente pensamos en Platón y Aristóteles. Aristóteles es el alumno extrovertido y empirista de un maestro racionalista e introvertido, que traiciona continuamente la irritación debida al choque de temperamentos y lucha por no ser un platónico y escapar desde aquel mundo a este otro, el de los hechos. Antes de ellos está la línea de la tradición mística occidental frente a la filosofía jonia de la Naturaleza, y más tarde, de nuevo, el flexible estoico hace cara al rígido epicúreo.

El contraste ha sido bastante sencillo, a pesar de que Platón lo describiera en el *Sofista* como la batalla entre los Dioses y los Gigantes; pero la conspiración de silencio a la que alude James en el debate filosófico, es observada aún por historiadores de la filosofía que tal vez estarían por sentir que hay algo no del todo pertinente en la indiscreción de un fogoso americano. Tal vez tengan tan poca inclinación como los mismos filósofos a descubrir esas desnudas razones temperamentales tras la fachada de la argumentación racional. Los materiales para una auténtica biografía de Platón están en sus cartas y en la evidencia indirecta de sus diálogos. Wilamowitz, que era un hombre de letras y no un profesor de filosofía, tuvo el valor de hacer uso de ellos. Algún día, cuando la psicología sea algo digno de respeto, esa vida será escrita por un hombre de genio sin que se arriesgue por ello a perder su reputación académica.

Cuando una filosofía sobrevive únicamente en fragmentos, tenemos mayor excusa si erramos en descubrir

el carácter de su autor. Sin embargo, incluso en un caso así la diversidad de opiniones en torno a Heráclito (por ejemplo) es poco menos que escandalosa. Heráclito ha sido llamado panteísta, panzoísta y panlogista; sensualista y empirista (Schuster); racionalista e idealista (Lassalle); optimista (Pfleiderer) y pesimista (Mayer). Él no habría entendido la mayor parte de tales epítetos, y los que, por su parte, habría usado hubieran sido más simples, aunque no menos grandiosos. Poseemos un buen número de exclamaciones suyas que ya los antiguos consideraban características, y algunas ilustradoras anécdotas. No debe resultar imposible clasificar su temperamento, y decidir, con razonable certeza, que no habría podido sostener algunas de las doctrinas que se le atribuyen.

En el pasaje de James que he citado, la anotación más importante para nuestro propósito es ésta: "la más potente de todas nuestras premisas nunca se menciona". James se refiere al inconsciente silogismo del filósofo: "El mundo debe satisfacer mis preferencias temperamentales; es así que las satisfará si es de esta manera: por consiguiente *es* de esta manera; y mi labor consiste en encontrar argumentos para probarlo, argumentos que parecerán puramente desapasionados y razonables". Tal silogismo permanece inconsciente puesto que lo recubre esa creencia que ya mencioné, la de que poseemos una razón divina, animada por el deseo de la verdad y que es capaz de desasirse de todos los demás apetitos y emociones. Ahora bien, es cierto que los filósofos de todos los tiempos se han alzado por encima de ambiciones y apetencias personales. Además, en el mundo antiguo, cuando la ciencia natural constituía una parte de la filosofía, el estudio de la Naturaleza no tenía relación con la explotación de los poderes naturales para fines económicos. De estas dos formas, la filosofía *se desinteresaba* y se separaba verda-

deramente de las incomodidades de la vida diaria. Por otra parte, ningún filósofo ha conseguido nunca volverse completamente sobrehumano, o (si se prefiere decir así) completamente *inhumano*. Como Unamuno dijo:

> En el punto de partida, en el verdadero punto de partida, el práctico, no el teórico de toda filosofía, hay un para qué. El filósofo filosofa para algo más que para filosofar. *Primum vivere, deinde philosophari,* dice el antiguo adagio latino, y como el filósofo, antes que filósofo es hombre, necesita vivir para poder filosofar y de hecho filosofa para vivir.[3]

Unas líneas de Nietzsche aclararán esta observación:

> Poco a poco he ido llegando a descubrir qué es aquello en lo que, hasta hoy, consiste toda gran filosofía; a saber, la confesión de su hacedor y una especie de involuntaria e inconsciente autobiografía; y, además, que la intención moral (o inmoral) de toda filosofía ha sido el verdadero germen vital a partir del que siempre ha crecido la planta entera. En verdad, para comprender cómo las aserciones metafísicas más abstrusas de un filósofo se han logrado, siempre está bien (y es prudente) el que primero nos interroguemos así: ¿a qué moralidad apuntan (o apunta)? Como consecuencia de esto yo no creo que "un cierto impulso del conocimiento" sea el padre de la filosofía; sino únicamente que otro impulso, aquí y en otras partes, ha usado del conocimiento (¡y del conocimiento fallido!) como si se tratara de un útil.[4]

Aquí tenemos a un filósofo que deja al gato de la psicología escabullirse fuera del cesto. Me pregunto si

3. *Del sentimiento trágico de la vida,* p. 29.
4. *Más allá del bien y del mal,* p. 10.

Nietzsche se dio cuenta de cuán íntegramente esta penetrante observación le resultaba aplicable a él.

Pues bien, en la filosofía griega, en el transcurso de los ocho siglos y medio que van desde la muerte de Aristóteles hasta el cierre de las escuelas por Justiniano, la verdad sacada a luz por Nietzsche resultó visible al exterior. Todos pueden ver que, desde los días de Zenón y de Epicuro en adelante, la filosofía se convirtió esencialmente en filosofía moral. La ética, como decimos nosotros, cubrió y atestó de prejuicios las especulaciones lógicas y el estudio de la Naturaleza. La cuestión vital era: ¿cuál es el último bien sobre el que la felicidad humana puede fundamentarse? Y, dirigiendo la mirada al mundo como un todo, allende la humanidad: ¿está el universo gobernado por algún poder moral que tenga cuenta del hombre, o no? Estoicos y epicúreos podían poner, a la par, estas palabras de san Agustín como divisa: "El hombre no tiene ninguna razón para filosofar si no es la de ser feliz" —*Nulla est homini philosophandi causa, nisi ut beatus sit*—, una sentencia que prácticamente remite a lo mismo que los párrafos de Nietzsche que acabamos de citar. Esos dos grandes sistemas son como fortalezas construidas para proteger a las almas obsesionadas por la desesperación y posibilitar la conquista del autodominio, la resignación y la paz espiritual.

Así pues, la filosofía se convirtió en francamente moral y antropocéntrica. Pero es que en el anterior período creativo, aunque de una manera menos franca y evidente, también lo era. Antes de Zenón y de Epicuro la pregunta "¿cómo debemos vivir para ser dichosos?" había sido traída a primer término por Sócrates. Cuando Platón compuso el *Fedón* ya había llegado a ver en esta reorientación de la filosofía el logro esencial de su maestro. Hacia el final del diálogo hace que Sócrates la describa como una

suerte de conversión intelectual que él ha experimentado en su propia persona. Sin embargo, Platón sabía que esto estaba dotado de una significación mucho más profunda que la de ser un momento en la biografía de un individuo cualquiera; era una crisis —tal vez la más importante— de la filosofía europea. Sócrates se apartó de las viejas preguntas: "¿de qué están últimamente hechas las cosas? ¿cómo llegó a existir el mundo que habitamos, tal como nosotros lo vemos, a partir de un estado primigenio de desorden?". La segunda mitad de la vida de Sócrates había transcurrido en el ambiente de una gran guerra en la que los cimientos de la vida moral se tambaleaban y donde las instituciones tradicionales eran impotentes para salvar a ésta del naufragio. En tales condiciones, una mente poderosa, capaz de conservar su objetividad, puede muy bien llegar a afirmar que el fin de la vida humana —aquello por lo que habríamos de vivir— constituye un problema más urgente que los orígenes del universo físico.

En consecuencia, las filosofías que directa o indirectamente nacen de Sócrates son, en su corazón, filosofías morales. En virtud de todo su racionalismo el pensamiento de Platón gravitó constantemente en torno a la reforma práctica de la sociedad. Así expresamos nosotros el problema, en términos abstractos e impersonales. Y, sin embargo, tras él se esconde algo más cálido y más humano. Porque ¿cuál es el remedio de Platón para los males de su tiempo? El que "los filósofos debieran ser reyes": de nuevo una afirmación abstracta e impersonal. Y, no obstante, en su Séptima Epístola, Platón nos narra cómo dio con ella. Durante los últimos años de la guerra, y por algún tiempo después, había sido urgido por sus amigos para que accediera a la vida pública. En varias ocasiones estuvo tentado a llevarlo a término, pero se contuvo para

ser espectador de los actos de los otros antes de decidirse él mismo a entrar en acción. Cada vez resultó asqueado por un acto de patente injusticia; y la conclusión fue que no hubo ni estadista ni partido con quienes quisiera cooperar.

> El resultado fue [escribe] el que yo, que de entrada me hallaba lleno de interés por tomar parte en la vida pública, cuando vi todo lo que sucedía y de qué modo iba fracasando cada empresa, caí al fin en un estado de conmoción. No cesaba de pensar de qué manera todas aquellas cosas podrían enmendarse y, por encima de todo, la organización completa del Estado; pero, mientras tanto, estaba esperando la oportunidad conveniente para la acción.
>
> Vi al fin que la constitución de todos los Estados existentes es mala y que sus instituciones no son sino trasnochados remedios, sin la combinación de medidas radicales y de circunstancias afortunadas. Fui compelido a afirmar que, para alabanza de la verdadera filosofía, únicamente desde el punto de vista de tal filosofía sería posible llegar a tener una visión auténtica del derecho privado y público y que, por consiguiente, la raza de los hombres no vería nunca el fin de sus infortunios hasta que los verdaderos amantes de la sabiduría tomaran el poder público, o bien que los detentadores del poder político, por algún nombramiento divino, se convirtieran en auténticos amantes de la sabiduría.

La *República,* desde el principio al fin, explica y justifica esta tesis. El auténtico amante del saber —el filósofo— es el hombre cuyo carácter e intelecto han sido entrenados de tal suerte que se ha hecho con la diferencia entre el bien y el mal, la verdadera validez de todas las metas que los hombres persiguen en la vida. La sociedad

no está gobernada ahora por tales hombres, sino por amantes de la riqueza y del poder que no pueden concebir finalidad más alta para su jefatura que el hacer de su nación la más próspera y la más fuerte. Sus propias vidas están ordenadas según el mismo principio. El problema al que se da solución en la *República* es éste: ¿Cuáles son los cambios mínimos que han de realizarse en la ciudad-estado griega para que aseguren que los hombres que ahora mandan sean destinados al lugar que les es propio —un lugar subordinado— y que el Estado se gobierne por hombres que realmente sepan lo que hace a la vida digna de vivirse?

La ciudad-estado pertenece al pretérito; pero en esencia es al mismo problema al que hace frente la sociedad moderna. Quien haya leído la *República* contemplará, como un trágico espectáculo, el que las naciones esperen su salvación de dictadores que aún creen que todo funcionará bien cuando todos los ciudadanos sean igualmente ricos (o igualmente pobres) o cuando su país tenga un poder militar superior al de cualquier otro.

Podemos considerar el platonismo como, esencialmente, una demanda de revocación de los valores morales al uso, cristalizada en la doctrina de que la humanidad nunca será dichosa hasta que el amante de la sabiduría sea rey. Sería interesante considerar hasta qué punto esta doctrina es compatible con la moderna panacea que consiste en trastocar de arriba abajo toda la sociedad con vistas a aniquilar todas las distinciones sociales; interesante, pero irrelevante para nuestro propósito. El punto al que he de volver es que ese impulso moral detectado por Nietzsche no es la menor de esas "potentes premisas" que, de hecho, no se mencionan en su integridad, pero que gobiernan la dirección y predeterminan las conclusiones del pensamiento abstracto con más efectividad de la que

son conscientes los mismos pensadores. Como digo, se podría construir la estructura entera del platonismo en torno a ese esquema central para la reforma de la sociedad. Lo que nosotros llamamos la teoría de las Formas o de las Ideas, y la concepción toda del universo que la acompaña, podría representarse, sin ninguna infidelidad, como deducible de tal tesis moral. Y, puesto que poseemos unas pocas de las epístolas platónicas, podemos ver tras esa tesis el acento emotivo del problema personal sobre el que tomó forma.

Hasta aquí he estado hablando del elemento del estilo individual como de uno de los factores que han de tenerse en cuenta al reconstruir un sistema cuando partimos de fragmentos o cuando interpretamos una obra filosófica completa. Tenemos que adivinar el temperamento del filósofo como un medio para decidir lo que podría o no podría haber enseñado y, en muchos casos, debemos buscar una motivación moral tras las teorías que parecen tener, superficialmente, poca o ninguna relación con la conducta humana.

Vayamos ahora al otro factor, a saber, la tradición cultural que da a la filosofía antigua, en su conjunto, un carácter distinto del pensamiento medieval o moderno. Se trata de una cuestión de clima intelectual, esto es, la atmósfera que respiran en común todos los miembros de una civilización dada que hablan la misma lengua. Llegamos aquí a premisas y presupuestos que aún es menos probable que se nombren. Precisamente porque son propiedad común de todos los filósofos y no puntos de diferencia como los que afloran en la discusión. No es posible mantener una disputa a menos que las dos partes tengan unos puntos de vista fundamentales sobre los que ambas están de acuerdo. Esta base común es la última cosa de la que tendrían posibilidad de ser conscientes. En

consecuencia, es posible que en la discusión filosófica pase casi completamente por alto.

Aquí puedo citar al doctor Whitehead:

> Al criticar la filosofía de una época no ha de dirigirse la atención hacia aquellas posiciones intelectuales cuyos exponentes sienten que explícitamente deben defender. Existirán ciertos supuestos fundamentales que los adherentes a cada uno de los sistemas de esa época ya dan inconscientemente como válidos.

Hay aquí una clara indicación de que, si queremos de verdad entender lo que un filósofo dice, hemos de guardar una mirada despierta sobre lo que *no* dice, en razón de que tanto él como sus oponentes ya lo daban por concedido.

Aquí no existen motivos personales para ocultar nada. Las premisas que ahora están en cuestión no se mencionan simplemente porque no vale la pena hacerlo. Esto nos lleva a la consideración del lenguaje corriente en el que las filosofías de cualquier época dada tienen que expresarse. La filosofía requiere una proporción de nombres abstractos excepcionalmente amplia; y la disciplina de traducir al, o del, griego o latín nos ha enseñado que los nombres abstractos —al contrario de los nombres de los objetos tangibles— tienen la extraña costumbre de mudar sus significados. Ello sucede en la vida continuada de la lengua misma, por un proceso que es imperceptible en razón de que tiene lugar como respuesta a necesidades que son completamente inconscientes. Veamos una palabra como *logos*. Los estoicos tomaron tal vocablo, y mucho de lo que representaba, de Heráclito; sin embargo, ningún estoico antiguo nos podría decir cuánto significa-

do había ganado o perdido en los dos siglos que van de Heráclito a Zenón. Es casi seguro que habría supuesto que significaba para Heráclito lo mismo que para él. Podemos estar persuadidos de que esto no es verdad; pero nosotros, que pensamos y escribimos en inglés, tenemos que luchar con la dificultad adicional de que no existe ningún vocablo moderno que cubra más de una fracción del sentido que la palabra *logos* tenía para Heráclito o los estoicos. La filosofía moderna se hace principalmente con términos que se tradujeron del griego al latín, y que después fueron evolucionando, según líneas más o menos divergentes, en todos los lenguajes derivados del latín. Las palabras son como las monedas. Los chelines y las medias coronas permanecen casi iguales en tamaño y peso. Su constancia en la apariencia nos oculta las perpetuas variaciones de su poder adquisitivo. Para darse plena cuenta de ello necesitamos un susto semejante al del período de inflacción en Alemania, cuando los salarios habían de pagarse dos veces al día porque un pastelillo podía costar mil marcos por la mañana y dos mil por la tarde. Está bien que en ocasiones nos recordemos a nosotros mismos que todo lo que se ha escrito en torno a la filosofía antigua por obra de eruditos modernos está, en mayor o menor medida, viciado y falsificado por el cambio lingüístico de moneda, y por la subyacente variación en el alcance y contenido de los conceptos.

Incluso si dejamos de lado la dificultad accidental de encontrar equivalentes modernos para las palabras antiguas, aún quedará el problema que Ogden y Richard tratan en su libro titulado *El significado del significado.* Cuando nos referimos al significado de un término, ¿sobre qué, en concreto, estamos hablando? Esto (como el lector de ese libro sabrá) es una pregunta muy difícil de responder. Todo lo que puedo hacer es ofrecer una su-

gerencia relativa a la historia de los términos filosóficos griegos.

El pensamiento de la raza griega sobre el mundo —lo que hizo de nuestro entorno natural— atravesó dos estadios principales: uno mágico-religioso o mítico y otro filosófico o racional.

El pensamiento mítico del estadio primitivo es, en parte, racional: ofrece explicaciones que satisfacen una inteligencia sin cultivar y, comparativamente, infantil. Pero la *forma* de tales explicaciones se asemeja a la ensoñación en la vigilia —o a la ensoñación simplemente— más que al pensamiento lógico y dirigido que se gobierna por un esfuerzo de atención consciente y que usa de lenguaje y conceptos abstractos. El pensamiento-ensoñación viene a ser una suerte de pensar *pasivo*: la mente parece mirar un decurso de imágenes visuales, que pasan antes de que las contabilice, como si brotasen espontáneamente de algún hontanar interno. Es un diluvio de imágenes y de símbolos, no de conceptos intelectuales ni de ideas abstractas. En estas imágenes y símbolos concretos, lo que nosotros llamamos "significado" se ve envuelto en una riqueza de contenido sensorial que puede parecer irrelevante al análisis de la mente racional. El significado, o el pensamiento, o la idea, están inmersos o disfrazados en símbolos e imágenes, y sólo pueden extraerse de éstos por medio de un esfuerzo deliberado y subsiguiente al análisis.

Esta descripción se aplica a la especulación en el estadio mítico. Tomemos, como único ejemplo, la noción de cosmogonía, el devenir o comenzar de la existencia de un mundo ordenado. La noción abstracta del *devenir* aún estaba inmersa en la imagen concreta del *nacer*: las palabras *genesis, gignesthai* son usadas, ambas, para ello.

En el estadio mítico los acompañamientos y asocia-

ciones del nacer y, por lo tanto, del sexo, están todavía emparentados con algún suceso; los esposos que están casados, el padre que engendra, la mujer que da a luz, de suerte que las explicaciones míticas del origen del mundo toman la forma de una cosmo*gonía* o teo*gonía.* Cada nuevo factor se introduce a la manera del vástago de un matrimonio. En Hesíodo, por ejemplo, la cosmogonía no se distingue de la teogonía, de la cual es parte, y la evolución entera toma el aspecto de un árbol genealógico.

Así, pues, la imagen concreta del nacimiento es más rica en contenido que la idea abstracta del devenir (comenzar a existir). Pero si describimos el contenido extra como "asociaciones" hemos de recordar que, en un principio, consistió en elementos que nunca habían sido disociados. La noción abstracta del devenir sólo se aisló más tarde, al eliminar en la noción de nacer la pictórica imaginería relativa al sexo.

Esta labor de eliminación y abstracción no se hizo toda ella de un golpe. El núcleo de significado abstracto que el pensamiento racional trata de aislar permanece rodeado de una penumbra de eso que ahora llamaremos "asociaciones". Éstas sobreviven en la poesía porque los poetas continúan utilizando imágenes concretas con preferencia a conceptos prosaicos. El gramático llama "metáforas" a algunas de ellas; pero, a menudo, una metáfora tradicional no consiste en una auténtica transferencia de un vocablo a un sentido nuevo. Puede que sea una asociación fosilizada que funde elementos del pensamiento que se han disociado en el lenguaje de la prosa. Tras el estadio primitivo de la auténtica creación de mitos, existe un período de transición en el que las viejas imágenes y símbolos se mantienen en pie con una consciencia naciente de que van más allá de su propiamente dicho significado.

En Hesíodo mismo ya están en camino de convertirse en metáforas alegóricas. Cuando Hesíodo habla de las Musas como hijas de la Memoria, por ejemplo, esto ya no es un verdadero mito. Es una alegoría, un pensamiento que pudiera ser expresado en prosa, pero que está más o menos conscientemente disfrazado en un lenguaje que ya no se entiende al pie de la letra. Ferécides es un buen ejemplo de esta fase transitoria. Aristóteles hace mención de los viejos poetas (*theologoi*) que hicieron reinar a Zeus y no a los primeros principios de las cosas (Noche, Caos, Océano). Entonces se refiere a Ferécides como perteneciente a una "clase intermedia" que "no se expresa enteramente en términos míticos". Los fragmentos de Ferécides son, de hecho, una mezcla de mito, alegoría y afirmaciones literales.

Finalmente puede venir un tiempo en el que el pensamiento racional se afirma a sí mismo y en el que los más destacados intelectos de la raza se despiertan del sueño de la mitología. Perciben que la imaginería del mito se ha vuelto increíble, fantástica; y exigen verdades fácticas y literales. Esto sucedió en la Jonia del siglo VI y nació así lo que el mundo occidental llama filosofía o ciencia. Los filósofos, al tratar de pensar con claridad, despreciaron las viejas representaciones. El aura de asociaciones se despeja y el concepto abstracto —la herramienta de un nuevo tipo de pensamiento— comienza a surgir.

Resulta ser una equivocación fácil (a la que los diccionarios prestan bríos) el suponer que un vocablo tuvo, en su origen, un solo sentido —el sentido que dio en predominar en los registros escritos— y que posteriormente acumuló otros significados. Casi es la verdad si decimos que el sentido original es un complejo en el que la mayor parte de los sentidos ulteriores se confundían inextricablemente. En etimología, si se excava hasta la *raíz*

de una palabra, a menudo se encuentra que de la misma raíz han surgido una multitud de vocablos cuyos significados guardan ahora tan poca relación que no podemos detectar ninguna conexión entre ellos. La elaboración del concepto es sólo la continuación deliberada, en el plano consciente, de un proceso de extensión que ha tenido lugar inconscientemente desde que el hombre comenzó a pensar y a hablar. Tal vez la mayor parte de este proceso fue llevada a cabo antes de que empezase a escribir.

Sospecho que una de las preguntas más comunes en una tutoría de Oxford es: ¿a qué se refiere exactamente usted al decir tal cosa? La pregunta es tan vieja como Sócrates y, en verdad, data de su tiempo. Sabemos que Sócrates se interesaba por las charlas de Pródico, el primer hombre que trató de hacer finas distinciones entre los llamados sinónimos. Pero la especulación filósofica había ido llevándose a cabo ya por un buen tiempo antes de que se advirtiese con claridad que sus más importantes términos eran todavía ambiguos. Es característico de Aristóteles el haber resuelto muchos problemas al uso mediante el descubrimiento de que tal o cual término tiene varios sentidos. Era muy difícil para los griegos, que sólo sabían su lengua, el descubrir que una palabra prestaba su servicio a un número de conceptos que podían distinguirse por medio de una definición cuidadosa. Sucedió así que la discusión filosófica, en todo su curso, se quedó en suposiciones tácitas que se encerraban en las ambigüedades del lenguaje. Se daba por supuesto que las asociaciones y conexiones cubiertas por una palabra reproducían con fidelidad las asociaciones y conexiones que existían entre las cosas; o sea que la estructura de la lengua griega reflejaba la estructura del mundo. El mismo Platón escribió todo un diálogo (el *Cratilo*) para disipar la creencia de que cada cosa tiene un nombre que por naturaleza le perte-

nece y que encarna todo su ser. Si tal cosa se creía, se daba inevitablemente por supuesto que todas las asociaciones de un vocablo representaban propiedades reales de la cosa cuyo nombre el vocablo era.

Quizá puedo ilustrar lo que quiero decir tomando dos conceptos que desde hace mucho han alcanzado un nivel de abstracción muy elevado: los conceptos de Espacio y Tiempo. El marco interno del Tiempo y el Espacio, en los que pasamos nuestra vida, no ha sufrido cambio alguno en los últimos dos milenios; y hasta tiempos muy recientes parecía obvio que los antiguos concibieran las propiedades del Tiempo y del Espacio como las concebimos nosotros, o al menos como las concebíamos antes de conocer la teoría de la relatividad. Para nuestro propósito podemos dejar de lado tal teoría puesto que aún no ha penetrado de verdad en la estructura de nuestro pensamiento. Digan lo que digan los físicos matemáticos, nosotros todavía imaginamos el Tiempo como una línea recta que se extiende sin límite, por detrás, hasta el pasado y, por delante, hacia el futuro. E imaginamos el Espacio como un *continuum* de tres dimensiones de extensión estrictamente indeterminada. No podemos evitar la creencia de que podríamos viajar hacia atrás o hacia adelante en el Tiempo, y en cualquier dirección en el Espacio, sin volver a pasar por donde ya estuvimos y sin encontrar comienzo ni fin. Esto nos parece tan obvio que puede ocurrir que no dudemos de si también era igual de claro para la mente de un antiguo. Pienso, empero, que puede mostrarse cómo un griego de, por ejemplo, el siglo v hubiera discrepado de nosotros. Creo que a él le resultaba igualmente obvio el que el Espacio no era una extensión ilimitada y sin forma, sino finita y esférica, y que el Tiempo no era una línea recta y sin fin, sino un círculo. No puedo ahora

mostrar la evidencia en que baso estas conclusiones. Están tomadas, en parte, de un estudio de las viejas asociaciones estrechamente relacionadas con la noción del Tiempo que sobrevivieron dentro de la imaginería poética y, en parte, de las afirmaciones explícitas de los filósofos.

Tomemos ahora el Espacio: verdad es que en el siglo v los atomistas afirmaron la existencia de un vacío en el cual un número ilimitado de partículas materiales tenían un espacio, también ilimitado, para moverse. Pero cuando hacían esto no estaban formulando una opinión que todos aceptasen como de sentido común. Antes de ellos, Parménides había afirmado que el conjunto del ser era una esfera finita. Fuera de ella no podía haber ni *algo* (puesto que todo el ser estaba dentro) ni *nada* (pues la nada no puede existir). Y, tras los atomistas, Platón y Aristóteles enseñan a la par que el universo físico es esférico y finito, y niegan la existencia de un espacio vacío exterior. Si no existe tal espacio vacío externo, el universo esférico de cuerpos perceptibles debe llenar el total del espacio. El espacio mismo es, por lo tanto, esférico y finito. Los epicúreos —Lucrecio, por ejemplo— continuaron afirmando su vacío sin límites; pero en lo principal, la opinión de Platón y Aristóteles prevaleció a lo largo de la Edad Media.

Que el Tiempo era considerado como un círculo está de hecho afirmado en muchos lugares de la física de Aristóteles. El Tiempo no podía ser disociado de la moción, y las mociones por las que se mide el Tiempo son períodos que se repiten —el día, el mes, el año— y las correspondientes revoluciones de los cuerpos celestes. Todos estos movimientos son circulares. Los atributos y asociaciones del Tiempo en la poesía están manifiestamente tomados del ciclo del año, en el que la vida de la Naturaleza se mueve desde la muerte del invierno al

nacer en la primavera, a la madurez y al envejecimiento, a la muerte y al renacer: el ciclo del devenir. Si se me conceden sin prueba detallada tales afirmaciones, resulta que estas concepciones abstractas, que en su mayor parte están tácitamente supuestas como propiedad común de toda una cultura, acarrean consecuencias religiosas y filosóficas de gran importancia.

Con el supuesto de que el Estado es finito y esférico va la creencia de que la Tierra que el hombre habita permanece en el centro del Universo, como sostuvieron Platón y Aristóteles. Aristarco de Samos no logró que se concediese ni siquiera al Sol el puesto central, con todo y haber poseído el Sol, como divinidad y fuente de luz y vida, un inmenso prestigio. Incomparablemente menores fueron las oportunidades de la impía teoría epicúrea de que nuestro mundo como un todo —Tierra, planetas y estrellas— no era el centro de los seres porque *no hay* centro en un Espacio infinito. Las consecuencias fueron de largo alcance. El doctor Inge, entre otros, ha hecho notar que el conjunto de la teología cristiana nunca ha cesado de ser geocéntrica. Puede decirse que las vastas profundidades del Espacio que han sido reveladas desde que Galileo construyó el primer gran telescopio no tienen verdadera huella en el valor e importancia de la vida humana en relación con el resto del universo. Sin embargo, es cierto que el conjunto de la teología y cosmología antigua y medieval habría tomado forma muy diferente de haber sido aceptado, desde un principio y como un dato obvio e incuestionable, un Espacio infinito, sin centro ni circunferencia.

La circularidad del Tiempo también condujo a conclusiones curiosas. No sólo en la Biblia acontece el que la historia del hombre comience con un paraíso perdido y termine con un paraíso reconquistado. Todo el pen-

samiento antiguo está obsesionado por la esperanza de que el reino de Cronos tornará algún día. En la filosofía más temprana se supone sin lugar a dudas que el mundo tuvo un nacimiento en el Tiempo y que perecerá para que otro le suceda. No hay absolutamente nada en el presentarse de la Naturaleza que sugiera una teoría tan osada. Se trata del supuesto primitivo de toda cosmogonía, combinado con la idea del Tiempo como un círculo en el que se unen principio y fin. Entre los pitagóricos aparece la doctrina, ya más precisa, sobre el eterno retorno: todo lo que sucede ahora ha sucedido antes y sucederá otra vez y así para siempre. La creencia moderna en un continuo progreso de la humanidad desde un estado animal fue formulada en la Antigüedad, pero no pudo mantenerse. Tal vez la mayoría de las personas siguen sosteniendo, con Hesíodo, que el hombre ha decaído desde aquella su áurea edad. Platón habla, naturalmente, del régimen del filósofo, Virgilio del reinado de Augusto, como de un retorno a la dicha perdida del pasado: *redeunt Saturnia regna.*

Estos casos ilustran el modo según el cual no solamente las teorías físicas y metafísicas, sino también la visión íntegra del curso de la historia humana, están gobernadas por esquemas conceptuales abstractos que se escapan a la atención, en virtud de que sólo muy raramente precisan ser efectivamente mencionados.

LA COMUNIDAD PLATÓNICA

Conferencia pronunciada en memoria de Samuel Dill, en Queen's University, Belfast, 1933.

Una nación situada de modo que su desarrollo depende del dominio del mar y del comercio exterior, encabeza una liga contra un emperador decidido a añadir buena parte de Europa a sus propiedades. El emperador es derrotado; y por un largo período de años en comparación tranquilos, el campeón de la libertad encuentra la ocasión de colocarse a la cabeza de sus vecinos en lo concerniente a las artes de la paz. En el interior, las instituciones democráticas se desarrollan hacia su más lógica perfección; en el exterior, la ambición resulta satisfecha consolidando un imperio ultramarino. Una edad dorada de prosperidad y progreso: tal parecerá, al menos, cuando los hombres miren a ella desde otros días, más oscuros, que llegaron a vivir. Porque una prosperidad en crecimiento ha de contender con la envidia de los rivales comerciales y un imperio en expansión no siempre es recibido como un favor por los países en los que penetra y a los que absorbe. Existe una tensión creciente. Una potencia continental, cuyos ciudadanos han sido entrenados al más alto grado de eficiencia militar, declara la guerra. Los Estados se agrupan en dos alianzas, de las cuales ninguna es lo bastante fuerte como para vencer a la otra o infringirle una herida fatal. Ni un soldado de genio aparece en los dos bandos y la guerra se prolonga en una serie de victorias y derrotas

intrascendentes. La tensión de la ansiedad, y la manifestación de esas pasiones, las más despreciables de todas, que en tiempo de guerra toman el nombre de valor, desmoralizan a los combatientes. Las convenciones tácitas que subyacen en la base de la vida civilizada son puestas en cuestión o renegadas de un modo abierto. Los hombres pierden la fe en la democracia e incluso en la felicidad; casi llegan a perder la fe en la vida misma. En algún lugar de su corazón hay un nervio que se rompe; y cuando esa guerra de agotamiento llega a un final desastroso, ellos ya se habían quedado sin corazón y sin voluntad, incapaces de creer en un futuro digno de un esfuerzo para el que carecen de energía.

Esta descripción (como tal vez ya han adivinado ustedes) estaba destinada a dejarles en duda sobre si se refería a la historia de Atenas desde la lucha con Persia, a lo largo del siglo de oro de Pericles, hasta la guerra del Peloponeso y la temprana mocedad de Platón, o bien si estaba hablando de la historia de Inglaterra, desde la batalla contra Napoleón, pasando por la edad de oro victoriana hasta la guerra de 1914 y la primera juventud de las nuevas generaciones.

Tal vez ustedes no creen (como creían los antiguos) que las cosas humanas se mueven circularmente y que la historia misma se repite. Pero los hombres de mi generación victoriana, para quienes la guerra tuvo lugar en la mitad de su vida, se admiran de los rasgos que resultan comunes al comienzo del siglo IV en Atenas y a la Inglaterra del tiempo presente. Uno es el colapso —sea temporal o permanente— de la fe en la democracia. El otro es el hecho de que la nueva generación, que vivió la guerra en su infancia, nos parezca a nosotros, los victorianos, como falta de nervio. Tal vez los dos aspectos son síntomas del mismo problema. Para creer en la demo-

cracia es preciso tener fe en la bondad general de los hombres, y es difícil conservar tal fe cuando se ha visto en guerra a esa misma humanidad. Y si los hombres pierden la fe en los demás, probablemente tienen que perderla en sí mismos. Al desesperar de la libertad pueden buscar refugio en la autoridad; al desesperar de la persuasión pueden fundar sus esperanzas en la violencia. Uno tras otro, hemos ido viendo países con instituciones democráticas, en mayor o menor grado, que se han ido sometiendo a dictadores. Algunos individuos que sentían su mano demasiado floja para dirigir la propia chalupa, o que no sabían adónde llevarla, suben a bordo del gran bajel del Catolicismo, esto es, de una institución no democrática, sino de una jerarquía que depende firmemente de la infalible sabiduría de su Cabeza. Otros han encontrado una sabiduría no menos infalible en una interpretación económica de la historia que les enseña cómo convertirse en herramientas de un inexorable destino.

En la Grecia del siglo IV podemos ver algo análogo a este apasionado deseo de una dictadura política o espiritual que libere al hombre ordinario de una responsabilidad a la que no puede hacer frente y que guíe su vida hacia una meta que por sí mismo no puede escoger. Algunas de las obras de Jenofonte muestran cierto anhelo hacia el despotismo benevolente. Su novela política, *La Ciropedia,* transfigura al autócrata de Persia en un paternal monarca. Incluso encontró un ejemplo viviente en Agesilao, quien gobernó en Grecia unos seis años. Parece que Antístenes hizo de Heracles un ideal de rey mítico que soporta sus trabajos por el bien de los hombres. Y, por fin, encontramos a Isócrates. Apartado de la vida pública debido a su débil voz y empobrecido por la guerra, Isócrates había organizado una escuela en donde se enseñaba a los jóvenes que se destinaban a la

carrera pública a tratar una amplia gama de asuntos internacionales y a reproducir el estilo de sus propios panfletos con un cuidado escrupuloso de evitar el hiato. Tenía en vista a un país situado en la franja norte del mundo griego, en comparación una nación joven que no había padecido el desgaste de la guerra del Peloponeso y que, a los ojos de los puristas helénicos, casi no contaba como país civilizado. Isócrates vio en Filipo de Macedonia el salvador de la sociedad. Filipo era, en verdad, un hombre que sabía lo que quería. Creó un aparato militar que capacitó a Alejandro, su hijo, para derrotar a Persia; preparó para él la ruta hacia el Este mediante maniobras políticas y entró en relaciones diplomáticas con los Estados que una vez fueran rectores de la Hélade, y fue capaz de reducir a quienes los representaban al papel de marionetas suyas. Comparado con Filipo, Demóstenes, acunando su patético sueño de colocar de nuevo a Atenas en el lugar que había ocupado bajo Pericles, parece tan ciego e inútil como los políticos europeos de hoy.

Y es que, en este punto, el paralelo que esbocé al principio resulta relevante otra vez. Los jefes de los Estados europeos aún siguen inmersos en los viejos feudos locales y en las viejas envidias, maquinando por la hegemonía de Europa; y, mientras tanto, en el límite oriental, una nación joven y semibárbara, bajo la mano de hierro de hombres que saben lo que quieren y que tienen un plan, es instruida en cómo manejar la eficiencia mecánica y hacer prudente uso de la fuerza que pudiera usarse en una cruzada idealista. Los modernos colegas de Demóstenes no poseen medios mejores de hacer frente a esta situación que las armas con las que aquél contaba contra Filipo, o sea, el ostracismo y la invectiva. Pero no haré llegar mi paralelismo al país de la profecía. Mejor será que volvamos a Atenas.

Platón nació en el 427 a. de C., el año de la revuelta de Mitilene y la revolución de Corcira. En el mismo año Cleón, al presionar a los atenienses para que no revocasen su feroz sentencia de exterminar a los ciudadanos de Metilene y de esclavizar a sus mujeres e hijos, les había advertido que una democracia no puede gobernar un imperio, que su ley era el despotismo sobre los súbditos rebeldes, mantenido por la fuerza, que los tres más grandes enemigos de su poder eran la misericordia, los sentimientos grandilocuentes y la generosidad de la fuerza, que si, por bien o por mal, se habían resuelto a gobernar, entonces, con razón o sin ella, debían castigar a los rebeldes por su bien: de otro modo podían despedirse de su imperio, y, cuando la virtud ya no resultase peligrosa, ser tan virtuosos como quisiesen. En Corcira, el exterminio brutal del partido oligarca a manos de los demócratas dio lugar a las famosas reflexiones de Tucídides sobre la desmoralización del carácter que producen las guerras y revoluciones. Aquí es en donde establece la terrible verdad:

> En paz y prosperidad Estados e individuos se mueven de acuerdo con altos principios en razón de que no caen bajo el dominio de necesidades imperiosas; pero la guerra, que hace desaparecer la cómoda provisión de la vida diaria, es un amo severo y asimila los caracteres de los humanos a sus condiciones.

No era un año fasto para el nacimiento de un hombre cuyo distinguido linaje y extraordinarias dotes deberían haberle designado para desempeñar un brillante papel en la vida pública de Atenas. El desastre de la expedición a Sicilia aconteció cuando Platón tenía catorce años; la caída de Atenas cuando tenía veintitrés. La democracia fue restaurada entonces, pero no la fe en

ella. Pocos años más tarde Sócrates fue condenado a muerte. Este suceso pronto cobró un significado simbólico que los autores del cargo "Sócrates es culpable de no reconocer a los dioses que reconoce el Estado" no previeron nunca. En el sentido en que era propuesta, tal acusación resultaba falsa; pero en un sentido más profundo era lo bastante cierta. De ahora en adelante el sabio había de caminar por sí mismo, siguiendo a dioses que nunca había reconocido Estado alguno.

Si sólo poseyésemos los cortos diálogos que Platón escribió durante los doce años que siguieron a la muerte de Sócrates, contaríamos con clave muy escasa para comprender su estado mental. Se dedicó a meditar, para dirección propia e ilustración de sus conciudadanos que habían condenado a Sócrates, sobre el significado esencial del pensamiento de su maestro, pensamiento que no era fácil de aprehender. Escogió escribir en forma de diálogos, con escenario referido a mucho tiempo atrás, a los días de su propia infancia o incluso antes de su nacimiento. No permitió que ningún conflicto o recelo propio oscureciese el ambiente de esas imágenes de una generación pretérita. A no ser por el *Gorgias,* un diálogo más largo que compuso al final de este primer período, y por unos párrafos de la Séptima Epístola, no podríamos adivinar las pasiones que estaban funcionando bajo tan serena superficie. Esa carta fue escrita, al final de la vida de Platón, a los amigos de Dión que aún vivían en Siracusa, cuando la muerte de éste había eclipsado por fin todas las esperanzas que inspiraron los viajes de Platón a Sicilia.

> Cuando yo era joven [se refiere a los treinta años y poco más] tuve la misma experiencia que les acontece a tantos: pensé que, tan pronto decidiese yo de

mi albedrío, había de entrar en la vida pública. Tal intención veíase favorecida por ciertas circunstancias de la situación política de Atenas. La constitución existente era por los más condenada y una revolución tuvo lugar. [Ésta fue la revolución de los Treinta Tiranos en el 404.]

...Algunos de los dirigentes eran parientes y amigos míos y al momento me invitaron a cooperar, cual si ésta fuese la línea de conducta que me era natural. Mis sentimientos eran los que pudieran esperarse de un mozo: imaginé que ellos conducirían al Estado, bajo su jefatura, a un justo modo de vivir desde aquel otro, inicuo, en que lo habían hallado. En consecuencia, miré con atención por ver lo que harían.

No tardó mucho tiempo en que advirtiese yo que aquellos hombres hacían parecer un paraíso a la constitución antigua. En particular, enviaron a Sócrates, mi amigo, entonces de edad avanzada —hombre del que yo no dudaría en decir que fue el más justo de los que vivían en aquel tiempo—, enviaron a Sócrates con otras personas a hacer cautivo por la fuerza a uno de los ciudadanos, para ejecutarlo después. Sin duda que su intención era el envolver a Sócrates, con o sin su consentimiento, en sus procederes. Sócrates rehusó, prefiriendo hacer cara a cualquier peligro antes que ser parte de sus infames actos. Viendo éstas y otras cosas tan inicuas, me asqueé y me separé de las calamidades de aquel tiempo.

No mucho después cayeron los Treinta y toda la constitución fue cambiada. Una vez más me sentí atraído, aunque con menor intensidad, a tomar parte en la acción política. En aquellos intranquilos tiempos mucho de lo que sucedía le movía a uno al asco, y no es de maravillarse el que, durante los cambios revolucionarios, algunos tomasen feroz venganza sobre sus enemigos; pero, en conjunto, los exilados que tornaban mostraron gran moderación. Desventuradamente, empero, algunos de los hombres que estaban en el poder llevaron a jui-

cio a mi amigo Sócrates, reo de una infamante acusación —la última que pudiera hacerse contra Sócrates—, la acusación de impiedad. Fue condenado y muerto. Él, que había rehusado tomar parte en el arresto de uno de los amigos de los mismos acusadores, cuando ellos estaban en exilio y desgracia.

Al reflexionar sobre esto y sobre los hombres que dirigían la cosa pública, y hacer un atento estudio, según fui cumpliendo años, de las leyes y costumbres, me fue pareciendo cada vez más difícil el gobernar un Estado con justicia. Sin amigos o asociados en quien poder confiar, actuar era imposible; y los tales no eran fáciles de encontrar entre mis conocidos, pues era un tiempo en el que Atenas ya no se regía por las costumbres e instituciones de nuestros padres; tampoco era posible hacerse con facilidad de nuevos asociados. Al mismo tiempo el edificio íntegro de la ley y de la costumbre iba de mal en peor, con ritmo alarmante. El resultado fue el que yo, que de entrada me hallaba lleno de interés por tomar parte en la vida pública, cuando vi todo lo que sucedía y de qué modo iba fracasando cada empresa, caí al fin en un estado de conmoción. No cesaba de pensar de qué manera todas aquellas cosas podrían enmendarse y, por encima de todo, la organización completa del Estado; pero, mientras tanto, estaba esperando la oportunidad conveniente para la acción.

En una situación así resultaría severo acusar a Platón de falta de energía. Pero el conjunto de esta larga carta revela —cosa que podemos adivinar por otros escritos suyos— que sus facultades y dones eran de tal clase que nunca hubiera podido llegar a ser un hombre de acción destacado en la sociedad de su tiempo. El plano en que habitualmente se movía su espíritu no era tal que pudiese establecer un efectivo contacto, a partir de él, con el plano de la vida política en una socie-

dad desmoralizada. Entiendo por hombre de acción el tipo humano que ve que, si ha de conseguir llevar algo a término, debe aliarse con asociados que no comparten del todo su visión de las cosas, dejar de lado ideales aspiraciones para un día futuro que nunca llegará, y condescender al oportunismo y al compromiso. Sin embargo, Platón ya sueña con una organización ideal de la sociedad, imagina incluso que los Treinta Tiranos (precisamente ellos) podrían llevar a efecto una reforma moral. Transfiere a la restaurada democracia sus esperanzas, únicamente para hallarlas de nuevo hechas trizas, y durante todo este tiempo está pensando y esperando el momento oportuno para actuar. No es sorprendente que ese momento oportuno nunca se presentara.

Escribe mientras tanto los primeros diálogos, meditando sobre la filosofía de la vida de Sócrates y hallando que es una filosofía que está en intransigente conflicto con todas las corrientes ambiciones y metas del hombre práctico de mundo. Tal conflicto es sacado a escena y resuelto hasta el final en la última parte del *Gorgias*. Los antagonistas son Sócrates y Calicles. Sócrates es el hombre de pensamiento que se ha mantenido cuidadosamente al margen de la política y que, de esta suerte, ha evitado el destino que iba a destruirle en la vejez. Calicles no es un carácter histórico. Es el representante ideal del hombre de mundo, un joven que, como el mismo Platón, se destina a la carrera de hombre de Estado y que para ello va armado con una visión muy diferente de la vida, la cual expone con holgura y fuerza sorprendente. Cree en el derecho natural del fuerte para dirigir al débil y para cobrarse la parte del león en todas las ventajas del mundo. Considera la idea convencional de que tal autoafirmación es injusta como inventada por

el débil y el inferior, que no pueden esperar afirmarse a sí mismos y, en consecuencia, predican la igualdad, o sea, el santo y seña de la democracia. No es paciente con la jerga del autorrefrenamiento y la moderación. Profesa creer que la felicidad ha de conseguirse satisfaciendo todos los apetitos naturales hasta el límite. Sócrates ataca esta posición con igual o mayor fuerza. Dice a Calicles que tal vida de ambición egoísta, que busca la satisfacción de todo deseo tan pronto como surge es "una rueda inacabable de males, la de un ladrón o un malhechor que nunca puede ser amigo de Dios ni del hombre". Calicles no resulta convencido. Se encoje de hombros y deja que Sócrates señale que todos los hombres de Estado que ha tenido Atenas resultan condenados por el estandarte que él enarbola. Sócrates afirma que sólo él es un verdadero estadista; pero que si tuviera que seguir el consejo de Calicles y entrar en la vida pública sin renunciar a sus propios ideales, seguramente sería condenado a morir.

La elección entre una carrera política y la vida de filósofo no fue una elección a la que el verdadero Sócrates tuvo que hacer cara. Platón está pensando aquí en su problema personal. El *Gorgias* es su última respuesta a los amigos que le habían instado a unirse a ellos y, tal vez, también al impulso que, latiendo en él, le había tentado a obrar. Calicles es el abogado del demonio. La previsión de Sócrates de su propia muerte resulta acompañada por los últimos párrafos de la epístola que más arriba he transcrito. En el curso de algunas reflexiones generales sobre el dar consejo en relación con la política, Platón dice cómo el hombre prudente debería comportarse con respecto a su ciudad.

> Si piensa que la constitución es mala debería decirlo a no ser que vea que decir tal cosa será inútil

o comportará su propia muerte. Ha de evitar todo recurso a la violencia revolucionaria. Si ello es el único medio viable, debe retirarse de la acción y rogar para que todo salga lo mejor posible, no sólo para sí sino también para su nación.

Tal fue, finalmente, la conducta que Platón observó para sí. El largo y doloroso período de indecisión acabó en la conclusión de que nunca podría tomar parte en la política de un Estado democrático. Y sobre tal cuestión nunca modificó su pensamiento. En su retiro a la Academia nos parece tan completamente desconectado de todo lo que pasó en la Asamblea y en el ágora como si el jardín de la Academia hubiera sido el jardín de Epicuro.

Calicles, en su airosa exhortación a Sócrates para que éste abandonase la filosofía y desempeñara el papel de un hombre de vida activa, menciona, sobre pareja oposición, el famoso debate entre los hermanos tebanos, Zeto y Anfión, procedente del *Antíope* de Eurípides. Zeto insta a Anfión, que había "construido las murallas de Tebas con el hechizante son de su melodioso laud", a que abandone el afeminado e inservible servicio a la Musa y se dedique a las faenas agrícolas, a la guerra y a la política. Es significativo que un contraste así entre la vida activa y la contemplativa tuviera lugar en una obra de Eurípides. Mucho tiempo antes, en el siglo VI, el hombre sabio siempre había sido un hombre de vida práctica, al modo de Solón, el legislador, y otros de entre los Siete Sabios. La muerte de Pericles y la guerra del Peloponeso señalan el momento en el que hombres de pensamiento y hombres de acción comenzaron a tomar senderos diferentes, que estaban destinados a divergir cada vez con mayor amplitud hasta que el sabio estoi-

co dejó de ser ciudadano de su propio país y se convirtió en ciudadano del mundo. Pericles había sido el último estadista-filósofo. Sócrates hace notar en el Fedro que su finura de espíritu era debida a su trato con Anaxágoras, cuyas especulaciones en torno a la Naturaleza y a la inteligencia que funciona en la Naturaleza le habían proporcionado a Pericles una visión y profundidad de juicio que llevó a su labor como rector de la Asamblea. Tras Pericles, los hombres de pensamiento, cual Tucídides y Eurípides, partieron al destierro, por su voluntad o por fuerza. Sócrates cumple sólo con sus deberes cívicos, pero obedece el aviso de su signo divino y se aparta de la política. La tarea de ganar, o de perder, la guerra fue abandonada a hombres de negocios como Cleón o a ambiciosos egoístas al modo de Alcibíades. Cuando acabó la contienda no existía en la vida pública un solo hombre con el que Platón se hubiera decidido a cooperar.

Y, sin embargo, a los ojos de Platón, esta intencionada separación entre los hombres de pensamiento y los de acción resultaba ser una desastrosa calamidad y, de hecho, la raíz de los males sociales de su tiempo. Su problema, tal como es presentado en el *Gorgias,* no se podía resolver únicamente con arrojar todos los intereses a la cara de la sociedad y absorberse uno en la especulación abstracta. Para él la filosofía significaba lo mismo que para Sócrates, no el estudio contemplativo de la ciencia o de la metafísica, sino la consecución de la sabiduría, lo cual es lo mismo que la perfección y felicidad humanas. Y el hombre es una criatura social; el individuo no puede conseguir la perfección o la felicidad viviendo solo y para sí. Existen partes de su naturaleza que únicamente encuentran cuerpo de expresión en su vida social. De aquí que la filosofía y la ciudadanía activa no fuesen —o no debieran ser— dos carreras alternantes. Deberían com-

binarse en una vida sola, y la única solución perfecta consistía en reunir los dos elementos que se habían deslindado. Tal es la conclusión a la que Platón, en la epístola que he transcrito, nos dice haber llegado antes de su primer viaje a Sicilia, aproximadamente cuando contaba cuarenta años. El pasaje que leí continúa como sigue:

> Vi al fin que la constitución de todos los Estados existentes es mala y que sus instituciones no son sino trasnochados remedios sin combinación de medidas radicales o de circunstancias afortunadas. Fui compelido a afirmar que, para alabanza de la verdadera filosofía, únicamente desde el punto de vista de tal filosofía sería posible conseguir una visión auténtica del derecho privado y público y que, en consecuencia, la raza de los hombres no vería nunca el fin de sus infortunios hasta que los verdaderos amantes de la sabiduría tomaran el poder público, o bien que los detentadores del poder político, por algún nombramiento divino, se convirtieran en auténticos amantes de la sabiduría. Con tal intención fui yo, por vez primera, a Italia y Sicilia.

Esta visita a la Grecia occidental fue posiblemente debida al deseo de entrar en contacto con las comunidades pitagóricas del sur de Italia. Imprevisiblemente esto llevó a Platón a concebir esperanzas de que el régimen de un príncipe-filósofo pudiera de verdad establecerse. En Tarento entabló una amistad de por vida con Arquitas, el cual, además de ser un matemático muy distinguido, era un hombre que, a la cabeza del gobierno, había dirigido victoriosas guerras contra los Estados vecinos. En Sicilia, el hombre fuerte de aquel tiempo era Dionisio el Viejo, el maquiavélico tirano de Siracusa que acababa de tornarse dueño de casi toda Sicilia y que ahora proyectaba añadir a sus dominios la Italia del Sur. Cierto que

Platón jamás soñó en convertir a Dionisio el Viejo a la filosofía; pero hay un pasaje en la *República* en el que parece reflejar esperanzas fundadas en el hijo de éste, Dionisio el Joven, quien, en la época de la visita de Platón, aún no había cumplido los diez años.

> Nadie negará [dice Sócrates] que pudiera ser que naciese algún príncipe con naturaleza de filósofo y que tal naturaleza escapase a la corrupción. Si uno sólo de ésos surgiese, con el mando de una ciudad que le obedeciera, podría conseguir todas estas cosas que ahora nos parecen imposibles,

o sea, la fundación del Estado ideal.

O sus esperanzas tal vez fueran puestas en Dion, otro amigo de por vida que en aquella ocasión conoció. Dion, como cuñado mayor de Dionisio, ocupaba una posición de influencia en la corte de Siracusa. En la misma epístola escribe Platón:

> Conocí a Dion, entonces mozo, y, sin darme cuenta, comencé a trabajar por la subversión de una tiranía diciendo a Dion lo que yo consideraba que era mejor para la humanidad y aconsejándole que obrara con arreglo a ello. Él, con presto entendimiento, fue rápido en comprender mi argumentación. Escuchó con una atención más ávida que la de cualquier otro joven que yo hubiese conocido; y determinó que viviría en el futuro una vida diferente de la de los italianos o sicilianos, prefiriendo la probidad al lujo y al placer. Siguió así hasta que Dionisio murió, ganándose de este modo la antipatía de aquellos que llevaban la vida al uso como cortesanos de un tirano.

Veinte años después, cuando Dionisio el Joven sucedió a su padre, Dion persuadió a Platón para que tornase

a visitar Siracusa y tratara de llevar a la práctica sus ideales, instruyendo al joven tirano en los principios de la *República.* Platón consintió, pero incrédulo y de mala gana. Sin embargo, aunque Dionisio el Joven había mostrado promesas de lo que Platón llamaba naturaleza de filósofo, tal naturaleza no había escapado a la corrupción. Además era altivo y vanidoso. Convencer a un joven ya en posesión de un poder despótico, heredado de un padre ambicioso y sin escrúpulos, de que debía capacitarse para su posición mediante un largo ejercitamiento en matemáticas puras, era una tarea que pocos hombres habrían intentado. Pronto acabó —como Platón en su interior debió saber que acabaría— en un fracaso. El filósofo se había colocado en una posición falsa que cualquier hombre del mundo habría considerado ridícula, puesto que él temió, más que el ridículo, el reproche de ser un vano soñador que no hiciera uso de la oportunidad para llevar sus ideas a la práctica.

Quedaban otros medios de ejercer, indirectamente, influencia sobre la vida práctica. Tal era el fundar una escuela de estadistas-filósofos, que atrajese a jóvenes de Estados extranjeros cuya posición y porvenir fueran más afortunados que los de la propia juventud de Platón, y que les proporcionase la instrucción que les convenía para el arte de gobernar tal como Platón lo concebía. A la vuelta de su primer viaje a Sicilia Platón fundó la Academia. Su tarea consistía en dirigir esta escuela guardando un contacto personal con sus estudiantes. Al mismo tiempo siguió escribiendo conversaciones socráticas, exponiendo sus principios en una forma que había de llegar al público educado repartido por todo el orbe griego. Tales escritos tendrían la doble ventaja de dar a conocer la filosofía socrática y de atraer estudiantes a la Academia. El principal de entre estos diálogos es la *República.*

No puedo intentar, en un plazo tan breve, ni siquiera trazar un esbozo de lo que contiene la *República*. Pero si hay algo de verdad en el paralelismo que dibujé entre el Estado de la sociedad en tiempo de Platón y en el nuestro propio, estamos en cierto modo interesados en comparar su solución de los problemas humanos con las soluciones que se nos proponen a nosotros. No me refiero a los recursos momentáneos de los políticos confusos. Pienso, antes bien, en esquemas más especulativos concernientes al futuro de la sociedad. En lo principal, tales esquemas parecen apuntar a dos objetivos. El primero es homogenizar la humanidad mediante la redistribución de las riquezas, de modo que se nivele la diferencia entre ricos y pobres. El segundo consiste en elevar ligeramente ese promedio mediante un aumento en la eficiencia de los instrumentos que han de realizar para nosotros las más pesadas labores. Entonces gozaremos de un grado moderado de bienestar corporal y tendremos tiempo libre para frecuentar el cine, leer los cien mejores libros y llevar a cabo las demás cosas que, de tener tiempo, deberíamos hacer. En los últimos cien años el hombre civilizado ha caído bajo el imperio de la máquina, que ha llegado no únicamente a regular su vida, sino a penetrar su imaginación y sus ideales. Aún no hemos llegado al final de tal período. Hoy por hoy nuestro sueño de futuro se centra en la máquina. Ya que nuestra maquinaria se vuelve más y más automática nos será posible evitar el tener que preocuparnos de ella un número mayor de horas al día.

Y con la supremacía de las máquinas surge el ideal del orden, por el que (como el profesor Zimmern ha hecho notar) trocamos el ideal de libertad personal, asociado con el de democracia. No existe lugar más ordenado que una fábrica, ni lugar en el que las excentricidades personales gocen de una peor bienvenida. Pero si estamos des-

tinados a modelar la vida toda sobre la base de la vida en la fábrica, la pregunta de quién va a dirigir la fábrica se volverá urgente y en relación con eso parecemos más bien vagos. ¿Queremos ser dirigidos por dictadores, o por un directorio de doctrinarios marxistas, o por una conspiración de hombres de negocios? Somos como una empresa que busca director pero que no tiene una noción clara de las cualificaciones que se requieren, y que, además, no gusta mucho del aspecto de ninguno de los pretendientes.

Pues bien, Platón a su vez, como hemos visto, había perdido la fe en la libertad, si libertad quería decir que cada hombre actuase a su gusto, y en la igualdad, si igualdad tenía que significar el que cualquier ciudadano cuadrase tanto como cualquier otro para desempeñar un puesto en el Estado; y pensó que la democracia de Atenas había llegado a descansar sobre tales principios. Él también deseó substituir éstos por el ideal del orden; y el problema de la *República* consiste en descubrir un tipo de orden social que sea estable y armonioso. Al no vivir en una era mecanizada, no buscó un modelo en la fábrica con su jefe despótico o su plantilla de directores. El principio que le guió fue éste. Un orden social no puede ser estable y armonioso a menos que refleje la constitución inalterable de la naturaleza humana. Con más precisión, ha de proporcionar un marco dentro del que los apetitos morales de cualquier ser humano puedan encontrar su campo de aplicación y su satisfacción legítimos. Un sistema social que somete a un cerco de hambre o que frustra cualquier grupo importante de los normales apetitos humanos se verá, más pronto o más tarde, superado por las fuerzas que ha reprimido y, mientras dura, las desviará y pervertirá.

Es en tal punto donde yo creo que el pensamiento de Platón toma un rumbo diferente del imprimido por su

maestro Sócrates. Existen dos caminos según los cuales un hombre puede abordar la tarea de concebir una sociedad ideal. El uno consiste en comenzar con la reforma moral del individuo e imaginar a continuación una sociedad compuesta por individuos perfectos. Tal es el resultado lógico de la misión de Sócrates hacia sus conciudadanos, según resulta descrita en la *Apología*. El otro consiste en tomar la naturaleza humana tal como la encontramos y construir un orden social que saque el mejor fruto de ella, según es y parece con probabilidad que seguirá siendo. Tal es el camino que Platón emprende con la *República*.

Consideremos por un instante la opinión socrática sobre la naturaleza humana. Sócrates creyó que en toda alma humana existe la facultad de saber, la cual, si alguna vez pudiese limpiarse de las nieblas del prejuicio y de las ilusiones del placer que parece bueno cuando no lo es, sería capaz de discernir dónde ha de encontrarse la verdadera felicidad. La única cosa en el mundo que es verdadera e intrínsecamente buena para el hombre es la perfección de su propia naturaleza. Todas las demás metas que perseguimos —la riqueza y los goces que ésta puede comprar, la distinción y el poder, incluso la salud del cuerpo— no contienen valor en sí mismos. Sacrificarlas, alguna o todas, a la búsqueda de la perfección no es, en verdad, ninguna clase de sacrificio. Sólo sacrificaremos lo que los hombres llaman placer para ganar la felicidad. Ahora bien, nadie creerá esta verdad hasta que pueda verla por sí mismo con el ojo interior de su propia alma; no se le podrá persuadir de que actúe como si tal cosa fuese verdad hasta que no la conozca, con una convicción completa, a partir de su experiencia propia. Una vez que la conoce en su completo sentido, entonces actúa con arreglo a ella de un modo infalible; su convencimiento determina-

rá su voluntad, pues ningún hombre sacrificaría su auténtica felicidad en aras de goces que advierte ilusorios. Tal conocimiento es sabiduría; y el hombre que lo gana se vuelve, a partir de tal momento, moralmente autónomo; todo lo que hace está determinado por su propia luz interior; no se guiará por ninguna autoridad externa sino que exigirá la libertad incondicional de su propio autogobierno. Sócrates no se preocupó directamente por la reforma de la sociedad. Su misión iba dirigida a cualquier individuo que quisiese escucharle. Empleó su vida en tratar de hacer que los hombres, como individuos, viesen por sí mismos la verdad que él ya había visto, pero que no podía enseñarles; pues la sabiduría no puede enseñarse, ni comunicarse mediante la persuasión, ni imponerse mediante la autoridad.

Si imaginamos ahora que tal misión fuera llevada a cabo con éxito, la reforma de la sociedad la seguiría. El resultado consistiría en una comunidad de individuos, cada uno de los cuales sería completamente libre y dueño de sí. No sólo gozaría cada hombre de armonía interior (al haberse reconciliado para siempre el conflicto de deseos existentes dentro de su propia alma), sino que, además, no habría conflicto o competición alguna entre un individuo y los restantes. Si un grupo cualquiera de hombres fuese por fin persuadido de que la perfección del alma humana es el único objeto que detenta en sí mismo valor, el choque de egoísmos en lucha desaparecería. Lo que un hombre ganase ya no sería lo que perdiera otro. Una sociedad tal no tendría necesidad de leyes. No existiría diferencia alguna entre rector y regido pues cada hombre se autogobernaría. Existiría igualdad perfecta y libertad ilimitada. El nombre para un estado semejante de la sociedad es el de Anarquía, o bien (si se piensa que la facultad rectora de conocimiento es divina) el de Teo-

cracia. Los hombres que condenaron a Sócrates por no reconocer los dioses que Atenas reconocía y por volver los espíritus de los jóvenes contra la autoridad tradicional, eran vagamente conscientes de que la misión de Sócrates iba dirigida a la subversión de todas las instituciones existentes.

Se dejó, sin embargo, a los estoicos la tarea de llevar hasta el final las consecuencias de todo esto dentro del campo político. A partir de la premisa socrática de que la perfección humana es la única cosa de auténtico valor, y de que tal valor es la sabiduría, dedujeron el ideal del perfecto sabio, que está solo y se basta a sí mismo, que es feliz y es libre. Todas las cosas que pueda desear le están permitidas. Así encontramos a Zenón, el fundador del estoicismo, que rechaza, en teoría, todas las formas existentes de constitución. El sabio sólo puede ser un ciudadano del mundo. No existe nada que pudiera ser algo así como el Estado Ideal sobre la tierra. Si los hombres fueran perfectos, todos serían miembros de la Ciudad de Zeus.

Resulta significativo el hecho de que Zenón haya criticado la *República* de Platón porque ésta no es la Ciudad de Zeus. Verdad es que Platón tenía su plan para producir el hombre perfecto, deducido de los mismos principios socráticos y combinado con sus propias concepciones de todo lo que implica la sabiduría o el conocimiento. Sin embargo, no dice: hagamos en primer lugar perfectos a los individuos y después, ya no precisaremos de leyes o de instituciones cívicas. Está demasiado vuelto hacia la reforma de la sociedad griega como para posponer indefinidamente tal reforma. De suerte que sigue la otra vía posible: tomar la naturaleza humana tal cual es y sacar el mejor partido de ella. La comunidad platónica no es la Ciudad de Zeus ni el Reino de los

Cielos. Es una ciudad-estado helena reformada, rodeada por otras ciudades-estados y por el mundo exterior de bárbaros frente a los que quizás tuviera que resistir. No existe aquí un proyecto de abolir la guerra, cosa que figura en todas las utopías modernas. El problema que se plantea, con vistas a solucionarlo, es como sigue: ¿Cuáles son los cambios mínimos que han de hacerse en la forma más alta existente de sociedad —la ciudad-estado— que pongan fin a las luchas y facciones intestinas y que armonicen los deseos en pugna de la naturaleza humana dentro de un orden estable?

Así pues, considerando tal cual es a la naturaleza humana, señala Platón un hecho natural que es dado, a saber, que cualquier esquema práctico ha de contar con que los hombres no han nacido iguales, sino con diferencias temperamentales que están lo suficientemente marcadas como para agruparlos según tipos distintos. No pertañe a la educación el borrar tales diferencias y en igualar a todos, sea bajando o subiendo el nivel de cada uno, según los mismos modelos. La educación habría de desarrollar en cada tipo la vida más completa de la que fuese capaz y el armazón social le tendría que proporcionar un puesto en el que ese tipo humano pudiera realizar su contribución a la vida de toda la comunidad, sin sacrificar el cumplimiento de sus propios deseos característicos.

Así pues, en primer lugar precisamos de una amplia clasificación de los tipos humanos, basada en sus apetitos o móviles dominantes. Pues bien, existía una antigua parábola que comparaba la vida humana a una olimpíada y dividía a las gentes que acudían a tal festival en tres clases, de acuerdo con los motivos que les habían llevado allí. Para algunos aquello era una feria o mercado, donde podrían comprar y vender; su móvil era la ganancia. Los

que competían en los juegos iban con un propósito diferente, a saber, ganar honor y nombradía; su móvil no era una ambición innoble, sino, en términos generales, el amor de la victoria y del poder. Por último, estaban los espectadores que no buscaban ni ganancia ni honor sino que iban a presenciar un espectáculo que debió haber sido a los ojos griegos más atractivo que un partido de fútbol en el estadio de Wembley. Las tres clases de visitantes corresponden a las tres clases del Estado de Platón. No existen castas hereditarias, sino unos estratos de la sociedad en los cuales los ciudadanos de cada nueva generación se van distribuyendo, únicamente en virtud de su temperamento y habilidades naturales. Primero está el tipo del comerciante, los amantes de la riqueza y de los goces que la riqueza puede comprar. En segundo lugar, los amantes de la gloria y del poder, que desean distinguirse en la vida activa. En tercer lugar, los hombres a quienes Platón llama filósofos, los amantes de la sabiduría y del conocer, los espectadores de toda edad y de toda existencia; expresión ésta que recuerda una anécdota sobre Anaxágoras, el amigo de Pericles. Cuando le preguntaron a Anaxágoras qué era lo que según él hacía la vida digna de vivirse, replicó: "El estudio de los cielos y del orden todo del mundo".

Pues bien, si es verdad que los hombres pueden ser aproximadamente agrupados de acuerdo con esas variedades temperamentales de su móvil predominante, y si la sociedad puede servirse de este hecho natural, entonces existe la posibilidad de que estos tipos divergentes persigan cada uno su propia satisfacción, juntos, sin competición ni conflicto. Tal es la clave de la solución platónica al problema social. No propone convertir a todos sus ciudadanos al ideal de un solo tipo humano, sino más bien reclutar a los individuos de cada tipo, tan pronto

como sus disposiciones puedan averiguarse, para el puesto que les es propio, y asegurarse de que permanezcan en él y cumplan con su función. Lo que a Platón le parecía fallido en la sociedad existente era que todos esos tipos humanos no se mantenían en el lugar que les era propio. Los tipos del emprendedor y el ambicioso siempre tratan —y con éxito— de controlar la vida del Estado y de dirigir su acción hacia las metas que ellos valoran. De aquí que la sociedad sea gobernada por hombres a quienes no es posible concebir fin más alto que hacer de su país el más rico y el más poderoso. Por desgracia, la riqueza y el poder son lo que Aristóteles llama "bienes por los que se puede luchar"; ni el individuo ni el Estado pueden condescender ante un ilimitado apetito hacia ellos si no es a costa de los demás. El único remedio que Platón podía ver consistía en transferir el poder político supremo al tercer tipo. El objeto de su apetito no es un objeto de competición. Si un hombre adquiere saber, ello no es a costa de su vecino. Por el contrario, cuanto más saber consiga, tanto mejor resultará para los otros, si saben sacar ventaja de ello. Tal ventaja consiste en constreñirle —por más reacio que se sienta— a que tome el mando del Estado. Así llegamos a la proposición central de la *República:*

> A menos [dice Sócrates] que, ya los amantes de la sabiduría se conviertan en reyes, o bien los que ahora se llaman reyes o potentados lleguen a amar la sabiduría en el verdadero sentido y de manera suficiente; a menos, de hecho, que el poder político y la búsqueda de la sabiduría se unan en las mismas personas, mientras que las muchas naturalezas que ahora toman sus variadas sendas en una o en otra dirección están forzosamente lejos de buscar ambas cosas separadamente, no habrá descanso para los infortunios de la raza de los

hombres, ni tampoco esta comunidad que hemos construido en nuestra plática, conseguirá nunca convertirse en una posibilidad, ni ver la luz del día.

¿Quiénes son los verdaderos amantes de la sabiduría —filósofos— que deberían regirnos? Si el término "filósofo" nos trae a mientes a un anciano caballero de larga barba, inclinado sobre su mesa de estudio mientras compone un artículo sobre algún intrincado problema de metafísica, entonces estaremos casi en la misma posición de Adimanto en la *República*, quien objeta que los especialistas en filosofía, en su mayor parte, se vuelven decididamente extraños por no decir mentalmente inseguros, y hasta los mejores de entre ellos son por completo inútiles para su país. Y se encontrará que Sócrates asiente a esta objeción. Debemos borrar esta versión del filósofo de nuestras imaginaciones. Para Platón la sabiduría significa, en última instancia, lo mismo que había significado para Sócrates, no solamente un conocimiento de la verdad, científica o metafísica, sino, por encima de todo, el conocimiento del bien y del mal, el conocimiento (como nosotros decimos) de los valores. Poseer la sabiduría es conocer lo que de verdad es bueno y digno de vivirse; y ése es el secreto de la felicidad. Cierto es que Platón pensó que tal sabiduría sólo podría ser alcanzada por un número pequeño de hombres, tras un arduo ejercicio intelectual. Pero la exigencia de mando por parte del filósofo está basada en su poder para pensar con lucidez, y en que el conocimiento le fija el valor de todos los objetos del deseo, para percatarse de que ni la riqueza ni el poder son metas correctas, ni para el individuo ni para el Estado.

Las instituciones de la comunidad platónica se siguen de los principios que acabo de esbozar. El principio de

que los apetitos normales deberían obtener su legítima satisfacción le dicta la solución a ese problema que ocupa un puesto tan amplio en los planos de reforma social: la redistribución de las riquezas. Excluye la idea, corriente entre algunos reformadores modernos, de que las riquezas habrían de ser igualmente distribuidas entre toda la sociedad, propuesta que generalmente es sostenida por hombres que no son del tipo del amante del dinero y que es considerado sin entusiasmo por la masa de la humanidad, incluso en Rusia. Platón habría entregado toda la riqueza material al tipo adquisitivo —los amantes del dinero— que han de formar la tercera y más baja clase, los comerciantes. Éstos desean las riquezas y las tendrán. En el disfrute de una moderada cuantía de propiedades —pues los extremos de pobreza y de riqueza deben ser prohibidos— encontrarán el pago por el cumplimiento de su función social, la cual consiste en subvenir a las necesidades económicas de toda la comunidad. Así, dirige tal tipo humano a la labor de la que gusta y para la que cuadra —una labor necesaria y útil— y le mantiene contento con la concesión del pago que acuerda y apetece.

Esta clase, empero, no debe gobernar y hemos de estar seguros de que no tendrá ganas de hacerlo. Tal cosa ha de hacerse considerando, por ley, incompatibles la posesión de propiedades y la de autoridad en el Estado. Mientras el poder político pueda combinarse con la riqueza, y cada una de las dos cosas pueda ser un medio para la otra, el hombre de negocios dejará su oficio y tratará de empuñar las palancas de la máquina política. El único medio de evitar tal cosa consiste en establecer un divorcio total entre las funciones del gobierno y la tenencia de riquezas y propiedades privadas. Los amantes del dinero no querrán gobernar, si ser gobernante significa el vivir con austeridad monástica en

una desnuda subsistencia. En consecuencia, este modo de vida se exige para las dos clases superiores. Éstas se ven privadas de la propiedad, en parte por su propio interés, para que el amor de las riquezas no se imprima en ellos, pero también para que la tarea de gobernar resulte ser, a los ojos de los comerciantes, un asunto desagradable y prohibitivo.

Estas clases superiores también se ven privadas de vida familiar, en atención a razones que se han esgrimido para defender el celibato del clero. Donde existe la familia, los instintos fortísimos que se asocian al matrimonio y a la paternidad han de absorber gran parte del interés y de la energía de cualquier hombre normal. Platón deseaba difundir esta energía sobre la clase en su conjunto, y abolir las distinciones del tuyo y mío en este terreno, del mismo modo que en el de la propiedad. Por otra parte, si se seleccionan los hombres y mujeres de mayor valía intelectual y espiritual para que formen la cabeza de la jerarquía y a continuación se decreta que no deben tener hijos, entonces inevitablemente se empobrecerá la estirpe de la raza. Platón evita esta esterilización del más alto tipo humano, imponiendo a sus Guardianes el deber de engendrar hijos, que no serán suyos, sino del Estado. Un sistema, muy elaboradamente ideado, de organizar los matrimonios sale al paso de las evidentes objeciones.

Estas instituciones son comunes a todos los Guardianes, al ser distintos de los artesanos. Los Guardianes son divididos, a continuación, en dos clases: los amantes de la sabiduría y los amantes del poder. El tipo ambicioso no ha de tener mando. Han de encontrar su campo de acción como elemento de fuerza ejecutiva en el gobierno y como milicia permanente. Aquí tendrán suficiente papel para su principal móvil —el amor a la gloria—

y para su virtud característica, el valor. La ultimísima autoridad se reserva para los hombres de pensamiento que han alcanzado la sabiduría y que saben cuál es la verdadera meta de la vida humana. Éstos no desearán ejercer la autoridad; pero tomarán la dirección de la sociedad como un deber que únicamente ellos pueden cumplir.

Hacia el final de la *República,* parece que Platón se torna más dudoso sobre si es posible o no entronizar a la sabiduría en la sociedad humana. Si pudiésemos pasar revista a todos los reyes y caudillos que, desde su tiempo, han sido responsables del bienestar de los hombres, seguramente pensaríamos que sus dudas estaban justificadas. Lord Russell ha hecho notar que la historia no presenta paralelo más cercano a la *República* platónica que el régimen bolchevique de Rusia:

> El Partido Comunista corresponde a los Guardianes; los soldados tienen aproximadamente la misma condición en ambos; existe en Rusia un intento para enfocar la vida familiar más o menos como sugirió Platón. Me parece que puede suponerse que cualquier expositor de Platón, a lo largo y ancho del mundo, abomina del bolchevismo y que todo bolchevique considera a Platón como un trasnochado "burgués". Sin embargo, el paralelismo entre la *República* de Platón y el régimen que los mejores bolcheviques se están esforzando en crear es extraordinariamente exacto.[1]

Por supuesto que en esto hay algo de verdad. Ambos sistemas resultan de la convicción de que la sociedad únicamente puede ser reformada sometiendo la masa de la humanidad al mando indiscutido de una pequeña minoría, la cual se halla en posesión de la verdad y es capaz

1. *The Practice and Theory of Bolshevism,* 1920, p. 30.

de una devoción religiosa a su tarea. Ambos sistemas son consecuencia de la pérdida de fe en la democracia, pérdida de fe que, a su vez, parece ser la consecuencia de una guerra desastrosa. Por otro lado, las filosofías que, por separado, inspiran los dos sistemas son casi diametralmente opuestas; y yo estoy inclinado a creer que los bolcheviques están en lo cierto cuando consideran a Platón como un trasnochado "burgués" que habría repudiado el materialismo dialéctico por considerarlo fundado en un análisis erróneo de la naturaleza humana.

Tal vez haya más verdad en la observación de Wilamowitz de que, en el mundo moderno, sólo encontramos algo comparable al Estado de Platón en la estructura de la Iglesia Católica, que culmina en la infalible autoridad de su triple corona. En la última obra de Platón, *Las Leyes,* éste trata de acercar las instituciones de la *República* a las posibilidades ofrecidas por la vida real; y es aquí donde existe, incluso, una más fuerte semejanza con la Iglesia Católica, quien ha encontrado el secreto de conservar su puesto en la naturaleza humana tras sobrevivir, y con mucho, al Imperio. Se ha dicho que en la institución del Consejo Nocturno, que secretamente mira por la religión y la moral con poderes de vida y muerte, Platón ha anticipado la Inquisición.

La semejanza aquí es más que superficial. Se recordará, en *Los hermanos Karamazov,* el apólogo de Iván sobre el Gran Inquisidor. Se ha efectuado un auto de fe en Sevilla en presencia del Cardenal y de la Corte. Al día siguiente un extranjero aparece entre la muchedumbre en la plaza del mercado; y, aunque nadie observa su llegada, se le reconoce al momento. El simple toque de sus vestiduras tiene la virtud de sanar. En los peldaños de la Catedral resucita a un niño a quien llevaban a la tumba. En la confusión que sigue el Inquisidor

da en pasar —un anciano, alto y recto, con cara seca y ojos hundidos en los que hay todavía un destello de luz—. Ordena que se arreste al extranjero y, a media noche, le visita en la prisión. Le pregunta por qué ha venido a estorbar la labor de la Iglesia. La Iglesia ha relevado a los hombres del insoportable peso de la libertad que el extranjero les había prometido. "Hemos pagado caro por esa promesa —dice el Inquisidor—. Por espacio de mil quinientos años hemos estado luchando contra esa libertad y ahora ya ha terminado la lucha. El pueblo nos ha entregado a nosotros su libertad, y la ha colocado humildemente a nuestros pies." La Iglesia les ha dado, en vez de libertad, autoridad; en vez de conocimiento, misterio. Y el hombre vuelve a complacerse de ser otra vez guiado como una oveja. El terrible don que tanto sufrimiento había causado fue por fin extraído de sus corazones.

El extranjero no contesta. Al fin, se acerca de pronto al anciano y le da un beso. El Inquisidor abre la puerta de la prisión sobre las calles oscuras, y le dice que se vaya y que no retorne jamás. Después, el recuerdo de aquel beso arde en el corazón del anciano que, a pesar de todo, mantiene sus convicciones.

Si el Estado ideal de *Las Leyes* hubiese llegado a ser alguna vez una realidad viviente, podríamos imaginar una escena paralela: Sócrates es procesado en juicio por segunda vez, ahora ante el Consejo Nocturno, y hace frente a Platón en la cátedra del presidente. Sócrates había predicado el mismo don de libertad ilimitada y de autogobierno; y Platón había previsto que los hombres no serían capaces de hacerlo suyo. Así ideó su comunidad, en la que los pocos que son sabios deberían someter la conciencia de los muchos que nunca lo serán.

Y, sin embargo, me es imposible imaginar cómo aca-

baría mi apólogo. De todo lo que estoy seguro es de que el prisionero de Platón, contrariamente al cautivo del Inquisidor, no habría guardado aquel inquebrantable silencio.

LA DOCTRINA DE EROS EN EL «BANQUETE» DE PLATÓN

Se sostiene que la composición del *Banquete* fue próxima a la del *Fedón,* en el que la liberación de Sócrates, por una muerte conscientemente elegida, de su prisión ateniense se convierte en símbolo de la liberación del alma humana de la casa-prisión del cuerpo, gracias a su pasión por el saber. Sea cual sea el diálogo que, de los dos, fuese terminado antes —y yo sospecho que fue el *Fedón*—, lo cierto es que Platón sintió la necesidad de colocar, junto al retrato que allí daba de Sócrates, otro distinto que difiriese de aquél tanto como fuera posible.

Todo drama auténtico tiene una ambientación física. Tan necesaria es la tempestad para el *Rey Lear* como lo es la calma, tras la borrasca, en *La Tempestad.* El ambiente del *Fedón* es la media luz que precede a la noche: "El sol está aún sobre las montañas; aún no se ha puesto". El diálogo acaba en el crepúsculo, con el discurso mítico de Sócrates sobre un Paraíso Terrenal para las almas purificadas. La atmósfera del *Banquete* está empapada de la brillante luz del banquete de Agatón, quien celebra la victoria de una obra suya en el concurso teatral. Cuando Sócrates llega y responde a la bienvenida del poeta, habla de su sabiduría como de "una pobre cosa, dudosa y como un sueño; por el contrario tú eres joven, y tu sabiduría es brillante y está preñada de pro-

mesas —la sabiduría que, dos días atrás, se manifestó ante los ojos de más de treinta mil griegos—". Y el *Banquete* acaba al amanecer, con la discusión de Sócrates con los dos poetas ebrios hasta que éstos se duermen y él marcha a tomar un baño y a discutir en el Liceo lo que queda del día.

El *Fedón* ha presentado el tono ascético de Sócrates, el hombre de pensamiento para quien el cuerpo, con sus sentidos y apetitos, es, en el mejor de los casos, un estorbo. Así lo sentía él. Los cínicos estaban destinados a desarrollar esta idea y a seguir una ruta que lleva desde el renegar a la carne al punto en el que el sabio dará en encontrar refugio en una perrera —el tonel de Diógenes ὁ κύων — y en dar a conocer su singular virtud mediante el ultraje no sólo de las gracias sino también de la decencia del vivir. El nombre que da Platón a tales hombres es el de ἄμουσος (inculto, carente de gracia, sin música). Sócrates no era tal, sino antes bien, el más importante huésped del festín del elegante y joven poeta. Si era un hombre de autocontrol sobrehumano, ello no obedecía a que no tuviese nada que controlar. Podía beber más vino que cualquier otro, pero nadie le había visto borracho nunca. No había, como dijeron algunos críticos posteriores, "abolido" o dejado a un lado la parte apasionada de la naturaleza humana; con él había hecho algo más. El hombre de pensamiento era también hombre de pasión, que continuamente se autodefine como un "amante", no en el sentido vulgar —el discurso de Alcibíades había de dejar perfectamente clara tal cosa—, pero un amante a pesar de todo. El *Banquete* ha de explicar el papel de Eros en el amante de la sabiduría.

Platón, en la *República,* dividía el alma en tres partes: la racional o reflexiva, la impulsiva o apasionada, y la concupiscente; y define las distintas virtudes de sabi-

duría, valor, templanza, y justicia según van apareciendo en la compleja naturaleza del hombre, en su presente estado de imperfección. Un punto esencial de esta triple división es que cada una de las llamadas "partes" del alma se caracteriza por una forma peculiar de deseo. Además, estas tres formas de deseo están a su vez caracterizadas por sus objetos particulares. Así, donde Platón prueba que el tirano es el más desgraciado de entre todos los hombres, allí también observa que cada parte del alma tiene su propio goce y su deseo característico y propio, y que cualquiera de las tres puede tomar el mando sobre las demás. La parte reflexiva persigue el conocimiento y la sabiduría, la apasionada apunta al éxito, al honor, al poder; la concupiscente recibe tal nombre por la especial intensidad de los deseos que conciernen al sexo y la nutrición; es adquisitiva y gusta del dinero como de un medio de gratificación sensual. En consecuencia, existen tres tipos generales de carácter en el hombre, determinados por el predominio de un apetito o de otro, tres vidas que buscan respectivamente los goces de la contemplación de la verdad, de la ambición satisfecha y de las ganancias materiales. Se afirma que, en algún sentido, los goces inferiores son ilusorios y falsos. Por otra parte, estas dos partes inferiores del alma no han de ser meramente aniquiladas y reprimidas. Positivamente resultará mejor que la razón las rija, por lo que concierne a su propia satisfacción, que no que resulten libradas a su solo arbitrio. Y, al revés, si cualquiera de estas dos partes usurpa el mando, no solamente forzaría a las otras a perseguir falsos placeres, sino que ni siquiera encontraría satisfacción más auténtica para la que era apta. A tal respecto, lo peor es lo más bajo. Una vida arbitrada por una tolerancia sensual fuera de control es lo menos agradable de todo.

Se sigue de esto que no hemos de pensar en el alma como si estuviese dividida, por un lado, en razón, parte pensante, y por otro en apetito irracional; o bien en el eterno conflicto de la razón carente de pasiones, que siempre está en lo cierto, y el deseo y la pasión que habitualmente yerran. Tal análisis apuntaría a una moralidad ascética de represión y mortificación de la carne, de extinción de la pasión y del deseo que únicamente dejaría una contemplación desapasionada. Gran parte del *Fedón* sugiere una moralidad de tal guisa; pero lo que allí se llama "el alma" es tan sólo la más elevada de sus tres partes, y la única en ser inmortal; las partes restantes llevan los nombres de "cuerpo" o carne. El *Fedón* se ocupa de la muerte y de lo que ésta significa para el hombre perfecto. Para tal hombre, la filosofía es un ensayo de muerte, y la muerte es la liberación de la carne. Sin embargo, la *República* se ocupa de esta vida y de lo mejor que puede sacarse de esta nuestra mezclada naturaleza, en la que hay tres formas de deseo que exigen su legítima satisfacción. La concepción de virtud se centra, por lo tanto, en la noción de armonía entre los deseos, estado en que cada parte persigue el goce que le es propio y halla su satisfacción más auténtica, sin que frustre o pervierta a las demás. Para cada tipo humano existe un equilibrio, el mejor posible, que es la armonía entre los distintos deseos. Tal estado puede no ser perfecto; es, empero, el más estable, y resulta más placentero que cualquier otro.

Más allá de esto se perfila una solución ideal que produciría el individuo perfecto. En los últimos libros de la *República* tal solución se establece del lado intelectual. Existe una educación superior que bien pudiera dar en el conocimiento perfecto y modelar el único tipo humano que debiera tomar a su cargo el gobierno de la

sociedad: el filósofo-rey. Sin embargo, tal proceso no es puramente intelectual; comporta la educación del deseo. Este aspecto se desarrolla en el *Banquete* con la teoría de Eros, nombre usado para referirse al impulso del deseo en todas sus formas. Ahora es preciso que aprendamos que los tres impulsos que modelan los tres tipos de vida no son, en última instancia, factores distintos e irreductibles que residan en tres partes separadas de un alma compuesta, o bien que algunos de entre ellos vivan en el alma y en el cuerpo los demás. Son manifestaciones de una fuerza única o de un caudal de energía, llamado Eros, que se dirige según canales divergentes y hacia metas que varían. Esta concepción hace posible una sublimación del deseo; la energía puede dirigirse de nuevo de un canal a otro. El flujo puede versarse hacia arriba o hacia abajo. El proceso hacia abajo es analizado en los libros VIII y IX de la *República*. Conduce al infierno de sensualidad propio del hombre tiránico. El proceso hacia arriba se indica en el *Banquete*.

He de pasar de largo los primeros discursos que esbozan distintas sugerencias en torno a la naturaleza de Eros, las cuales son recogidas o criticadas en el discurso de Sócrates. Sócrates, el último de los seis hablantes, sigue a Agatón, que ha desarrollado un panegírico preciosista y sentimental de Eros, personificándolo con su imaginación de artista. Agatón sostiene que lo que está describiendo es "la naturaleza del mismo Eros", el más bendito de los dioses, el más joven y el más hermoso, en su apariencia delicado y suave. Posee todas las virtudes: es justo, ya que no produce ni sufre la injusticia; es sobrio, ya que es amo de todos los placeres pues no hay placer más fuerte que el Amor; es valiente, ya que ni Ares se le resiste; es mago, pues a quienquiera que toca lo trasforma en poeta.

En ese punto Sócrates principia su exposición criticando familiarmente a Agatón. Con un golpe maestro de delicada cortesía evita que su anfitrión parezca insensato. Finge que él mismo había hablado de Eros en términos semejantes con Diotima, una sabia sacerdotisa de Mantinea, y que él está presentando, a su vez, la crítica que Diotima le había expuesto. Ésta es una razón suficiente para la invención de Diotima. Sócrates, además, puede explayar la doctrina íntegra como si no fuese suya, sino de aquélla, y evitar así la presunción de saber sobre Eros más que los restantes huéspedes.

La descripción de Eros debida a Agatón, por cuanto que está adornado con toda hermosura y virtudes, no es una descripción del propio Eros, sino del objeto de Eros. La hermosura y la bondad son atributos, no del deseo, sino de la cosa deseada. Tal crítica apunta a un singular fenómeno de personificación. Las representaciones de Afrodita y Eros del gran arte, como una mujer y un joven idealmente bellos, son representaciones de lo digno de ser deseado, no del Deseo, de lo digno de ser amado, no del Amor. De aquí en adelante se supondrá que el objeto de Eros, en todas sus formas, desde la más alta a la más baja, es algo que puede llamarse indiferentemente lo bello o lo bueno. La belleza y la bondad pueden manifestarse en una gama de formas que se extiende a lo largo de toda la escala del ser. Tal variedad de formas es la que distingue las varias clases de deseo; pero la pasión en sí es fundamentalmente la misma.

Diotima había argumentado con Sócrates de la siguiente manera: el deseo debe carecer de aquello que desea; pero había añadido que, si bien Eros carece de belleza y bondad, no se sigue de ahí que él sea feo y malo. Puede no ser ni malo ni bueno. En términos míticos Eros no es ni un mortal ni un dios, sino un *dai-*

mon, intermedio entre ambos, uno de esos espíritus por medio de los que se mantiene la relación entre lo mortal y lo divino. Pues el objeto de Eros se encuentra en los dos mundos, el visto y el no visto; aquí está la belleza visible, una semejanza de la belleza invisible del más allá; y Eros presta a Psyche las alas que la llevarán al otro lado de tal frontera. Sin embargo, lo importante aquí es que el deseo es neutro, ni bueno ni malo. Es del objeto de donde toma su valor.

Al principio tal objeto se describe en términos generales: Eros es el deseo por la posesión de la belleza y la bondad, es decir, de la felicidad. Este deseo es universal: "Todos sienten siempre pasión por las mismas cosas". El nombre de Eros se ha visto restringido incorrectamente en el habla común a lo que en realidad es sólo una forma de ese universal deseo, del mismo modo que la palabra "acción" (ποίησις) quiere decir, de hecho, creación de cualquier orden, pero ha sido inapropiadamente referida a una sola clase de creaciones —la composición métrica, la poesía—, así también el nombre de Eros ha sido equivocadamente referido a una especie de pasión, pero realmente significa "todos y cada uno de los deseos que tienden a las cosas buenas y a la felicidad". A continuación, Diotima alude a los tres tipos de vida. A los que dan en buscarla en muchas otras direcciones, unos en conseguir la riqueza, otros en empeños atléticos, otros en la búsqueda de la sabiduría, no se les llama "amantes" ni tampoco "enamorados"; el nombre ha sido usurpado por aquellos cuya energía adquiere una forma especial.

En algún otro lugar, basándose en la experiencia, saca Platón una conclusión de esta concepción que apunta a la cuantía común de fuerza motriz. La cantidad que se dirige a un determinado canal se extrae de los res-

tantes, como si únicamente se dispusiese de un fondo limitado. En la *República* (588 B) se imagina que el alma es una criatura compuesta, en parte hombre, en parte león, y en parte monstruo de muchas cabezas. Uno que predica la injusticia afirma que lo provechoso es nutrir y fortalecer el monstruo de mil cabezas y cercar por hambre y enflaquecer al hombre para que quede a merced de los otros dos. En otro lugar (485), en donde el lenguaje de Eros se usa para definir la naturaleza filosófica por su esencial pasión por la belleza, se emplea la metáfora de los canales. "Cuando los deseos de una persona están fuertemente establecidos en una dirección, sabemos que fluyen con la correspondiente parquedad en las restantes, de la misma suerte que una corriente cuyas aguas hubiesen sido distribuidas en canales diferentes. Así pues, cuando el flujo de los deseos se ha fijado en el ir hacia el conocer en todas sus formas, el deseo de un hombre se volverá hacia aquellos goces que el alma tiene por sí misma y abandonará, si es que su amor por la sabiduría no es fingido, los placeres del cuerpo." Después Sócrates continúa explicando cómo la totalidad del carácter está conformada por esa pasión rectora.

Ahora podemos ver con mayor claridad de qué forma esa virtud de clase ordinaria, a saber, la armonía de los deseos en una naturaleza compleja, se ve afectada por el reajuste de los impulsos naturales. A lo largo del vivir la energía tiene que fluir por todos los canales en la medida que se requiere. Una parte debe encaminarse a conservar la vida mortal. El gozo que comportan las funciones del cuerpo atrae la fuerza necesaria, y es inocente si resulta controlado y no se le considera como meta de la vida. Otra parte ha de ir a parar a los intereses y deberes cívicos. Así el amor al poder se satisface y es recompensado con los honores que otorga la sociedad.

Y el amor a la verdad y a la bondad se verá satisfecho con el ejercicio de la prudencia o sabiduría práctica. La armonía de los tres elementos se llevará a cabo por medio de la correcta distribución de la energía disponible.

Sin embargo, no es éste el final del tema, ni siquiera del discurso de Diotima. Le toca ahora definir el objeto común de todo deseo como la posesión del bien, con el significativo apéndice de "para siempre". ¿Cómo pueden los mortales alcanzar tal cosa? Por medio de la operación característica del Amor, la generación. En todos los seres humanos está el impulso de traer a luz nuevos hijos, sean del cuerpo o de la mente. El fin no es el goce individual e inmediato de la belleza, sino la perpetuación de la vida por medio de un acto creador al que asiste la Belleza como una diosa del nacer, para dar descanso a los afanes. La procreación es el atributo divino del animal que muere. Eros es, en última instancia, el deseo de inmortalidad.

Incluso en sus formas más bajas Eros traiciona tal cualidad divina, por medio de la cual alcanza algo que está más allá de su objeto inmediato y aparente, allende cualquier dicha personal que pueda ser conseguida y disfrutada en vida del individuo. En el nivel más bajo, en la forma animal de la pasión del sexo, su meta es la inmortalidad de la especie. "¿No te has dado cuenta —dice Diotima— de que todos los animales se ven extrañamente afectados cuando el deseo de producir vástagos los invade? Están perturbados por la pasión, primero por copular con otro y después por criar a la joven criatura; y por su causa el más débil luchará contra el más fuerte y expondrá su vida, o morirá de hambre por alimentar al pequeño; nada hay que ellos no hagan." La razón es que la naturaleza mortal busca, dentro de los límites de su poder, existir para siempre y ser inmortal.

Esto puede llevarse a cabo no en la propia persona, sino dejando tras de sí algo nuevo que reemplace a lo viejo. Toda vida mortal es renovación y cambio perpetuos, no inalterabilidad al modo de los dioses. Tal es la única inmortalidad posible a los mortales.

Hablando en su última obra, *Las Leyes,* de las regulaciones concernientes al matrimonio, escribe Platón: "Es deber del hombre el casarse, recordando que hay un sentido en el que la raza humana participa de la inmortalidad, cosa para la que el deseo se implantó en todas sus formas dentro del hombre; pues el deseo de ser famoso y de no yacer sin nombre en la tumba es un deseo de inmortalidad. La raza del hombre nace gemela con cada edad y sigue su curso en una compañía que ha de soportar hasta el fin; y es inmortal en este sentido: por dejar hijos de sus hijos, de modo que la raza permanezca siempre una y la misma, y participe de la inmortalidad gracias a la generación" (721 B).

En este pasaje se menciona el deseo de la inmortalidad que confiere la nombradía. Diotima continúa como sigue: "Si reflexionas sobre la ambición de los hombres, te maravillarás de su irracionalidad, a menos que pienses en lo que te he dicho y observes de qué modo tan extraño los hombres se mueven por la pasión de ganarse un nombre y de dejar gloria imperecedera en todo tiempo". Esta forma de Eros es característica de la parte apasionada o impulsiva del alma. Solemos pensar que las ambiciones de esa parte van dirigidas a éxitos mundanos y a progresos del individuo. Sin embargo, también el deseo logra aquí una inmortalidad que el individuo no disfrutará nunca y por la que sacrificará todo lo que puede gozar y vivir él mismo.

Hay, además, un tercer modo según el cual el individuo puede perpetuar algo de sí, a saber, engendran-

do hijos, no ya de su cuerpo, sino de su mente. De tal suerte son los poetas y los artistas creadores, cuyas obras sobreviven y transmiten a la posteridad sus pensamientos. Incluso el educador engendra hijos de clase más hermosa y duradera, al plantar sus ideas en esas mentes vivas en donde vivirán otra vez, para engendrar de nuevo otras generaciones de hijos espirituales. Y junto al educador se coloca el legislador —Licurgo o Solón—, los cuales dejan leyes e instituciones como medios permanentes de ejercitar a sus conciudadanos en la virtud.

En este punto Diotima hace una pausa y dice: "En estos menores misterios de Eros, tú, Sócrates, tal vez ya estás iniciado; pero yo no sé si eres capaz de adquirir la revelación perfecta, el fin al que conducen. Por mi parte no dejaré de expresarlo tan bien como me sea posible; tu debes tratar de seguirme del mejor modo que seas capaz". Me inclino a estar de acuerdo con aquellos estudiosos que han visto en estas frases la intención de Platón de señalar el límite alcanzado por la filosofía de su maestro. Sócrates había sido el príncipe de aquellos educadores que pueden engendrar hijos espirituales en las mentes de otros y ayudarlos a dar a luz sus propios pensamientos. ¿Había llegado más allá? La inmortalidad en las tres formas hasta aquí descritas es inmortalidad de la criatura mortal que puede perpetuar en otra su raza, su fama, sus pensamientos. El individuo en sí mismo no sobrevive, muere y deja algo tras de él. Ésta es una inmortalidad en el tiempo, no en un mundo eterno. Todo lo que los misterios menores contienen es cierto, incluso si no hay otro mundo, ni existencia que persista para ninguno de los elementos del alma individual. La revelación del otro mundo —el mundo sempiterno de las Ideas— se reserva para los más grandes misterios que vienen a continuación. Si estoy en lo cierto al creer que

la filosofía de Sócrates era una filosofía de la vida en este mundo, mientras que la de Platón se centraba en el otro, el punto en el que se separan está aquí.

La línea que divide los misterios menores y los grandes misterios corresponde a los dos estadios de educación descritos en la *República*: la educación inferior, a base de gimnasia y música, de los primeros libros y la educación superior del filósofo en el libro VII. En la *República* la transición se oscurece por un largo diálogo interpuesto sobre otros asuntos; el *Banquete* nos proporciona el enlace. La finalidad de la educación inferior y musical consistía en producir en el alma raciocinio, armonía, ritmo y simplicidad de carácter. Tales cosas son semejanzas, que existen en las almas individuales, de las eternas Ideas de Templanza, Valor, y las demás virtudes. Tal imagen es, para el que pueda discernirla, el objeto de contemplación más noble y, a la vez, el más digno de ser amado: inspira a Eros, en el hombre musical, el amor del individuo en el que tales imágenes de belleza habitan. Así, la música acaba donde debiera acabar, en la pasión por la belleza y no por el goce de los sentidos. Es a partir de aquí donde comienzan los grandes misterios del *Banquete*. Son los que describen la conversión de Eros, a partir del amor por una persona sola, hermosa y noble, en amor a lo Bello en sí. Corresponden a la educación intelectual superior de la *República,* donde el ojo del alma es trasladado de los ídolos de la Caverna al mundo superior de la luz solar y, finalmente, a la visión del Bien. En esta última transformación Eros se convierte en pasión por la inmortalidad, no ya en el tiempo, sino en la región de lo eterno.

En este proceso existen cuatro estadios. El primer paso es la desvinculación de Eros del individuo y de la belleza física. Se pierde de vista el objeto individual al

comprender que toda la belleza física es una y la misma, por más que aparezca en éste o en aquel individuo.

> Las pasiones [escribe Santayana], en tanto que son impulsos para la acción, nos encajan materialmente en el flujo de la substancia, empeñadas en tomar, transformar o destruir lo que existe; pero al mismo tiempo, por cuanto que aguijonean el espíritu, resultan favorables para penetrar la esencia; y sólo un alma apasionada puede ser verdaderamente contemplativa. El premio del amante, premio que a la vez le hiere, consiste en descubrir que cuando pensaba amar algo de este mundo estaba profundamente equivocado. Todos persiguen la posesión; ése es el instinto animal sobre el que toda cosa se sostiene; pero al verdadero amante la posesión le deja insatisfecho: su alegría está en el carácter de la cosa amada, en la esencia que la tal revela, sea de aquí o de allá, de ahora o de entonces, suya o de otro. Tal esencia, que, en lo concerniente a la acción, era únicamente una señal que tornaba laxo el impulso animal y genérico, para la contemplación es el objeto total del amor y la única ganancia que se adquiere amando.[1]

Hemos de aprender a continuación a valorar en nuestro espíritu la belleza moral por encima de la belleza del cuerpo, y a contemplar la unidad y majestad de todo lo que es honorable y noble —significado constante de τὸ καλόν — en la ley y la conducta.

El tercer estadio revela la belleza espiritual en las ciencias matemáticas. Eros se convierte ahora en el impulso filosófico por aprehender la verdad abstracta y descubrir esa clase de belleza que el geómetra encuentra en un teorema y el astrónomo en el orden armonioso de los

1. G. Santayana, *The Realm of Essence*, Constable, 1928, p. 116.

cuerpos celestes. Para entonces ya habremos perdido de vista los objetos individuales y las imágenes temporales de la belleza y ya habremos entrado en el mundo inteligible.

El objeto final —allende la belleza física, moral e intelectual— es lo Hermoso en sí. Esto resulta revelado a la intuición "repentinamente". Aquí el lenguaje recuerda la revelación culminante de los misterios de Eleusis: el descubrimiento de los símbolos o figuras sagradas de las divinidades en una repentina llamarada de luz. Este objeto es eterno, exento de cambio o relatividad y no se manifestará en ninguna otra cosa u objeto viviente del cielo o de la tierra, sino que permanecerá siempre "en sí mismo" completamente inafectado por el devenir o el perecer de cualquier cosa que participe de su carácter. El acto de entablar conocimiento con él consiste en la visión de un espectáculo, merced al cual el alma toma contacto con el objeto último de Eros y entra en posesión suya. De este modo el hombre se convierte en inmortal en el sentido divino. De igual manera que en la *República,* a la unión del alma con el cuerpo se le llama matrimonio —el matrimonio sacro de Eleusis—, cuyos vástagos no son fantasmas, como aquellas imágenes de la bondad que al principio inspiraban amor hacia las personas bellas, sino que son la verdadera virtud, la virtud que es sabiduría. Pues Platón creyó que la meta de la filosofía consistía en hacer del hombre un dios que distinguiese el bien y el mal con tal claridad y certeza que no pudiese errar en decidir con infalibilidad de su albedrío.

El acto final del conocimiento se describe como una intuición inmediata en la que ya no existe proceso alguno de pensamiento. El ojo del alma contempla directamente la realidad. Podemos conjeturar, y posiblemente debamos hacerlo, que tal descripción está basada en alguna expe-

riencia que tuvo, en algunos privilegiados momentos, el propio Platón. No hay en la tradición garantía alguna para que supongamos que Platón atravesase en ciertas ocasiones estados de trance o éxtasis. De haber existido una tradición semejante en la escuela, los neoplatónicos la habrían usado con todo interés. Platón emplea el lenguaje de los misterios eleusinos porque es el apropiado para una visión repentina a la que se llega mediante un largo proceso de instrucción e iniciación. Pero la revelación de Eleusis, está claro, no comportaba más éxtasis que el que pueda comportar la elevación de la hostia. Tal vez la experiencia de Platón debiera ser llamada metafísica mejor que religiosa, o sea, reconocimiento de la última verdad. Por otra parte, no se trata de algo puramente intelectual, sino de una conversión de todos los elementos del alma en virtud de la última transfiguración de Eros: y en este punto la distinción entre lo metafísico y lo religioso puede ya perder sentido.

Volvamos a la teoría de Eros: la energía que arrebata al alma en su vuelo más alto es la misma que la manifestada en niveles inferiores por el instinto que perpetúa la raza y por las formas de ambición mundana. Es la energía de la vida misma, la fuerza motriz del alma, y el alma fue definida por Platón precisamente como aquella única cosa que puede moverse a sí misma. La doctrina platónica de Eros ha sido comparada, e incluso identificada, con las modernas teorías de la sublimación. Pero los puntos de vista últimos de Platón y de Freud parecen ser diametralmente opuestos. La ciencia moderna está dominada por el concepto de evolución, esto es, el desarrollo hacia arriba, desde los rudos y primitivos instintos de nuestros supuestos antepasados animales hasta las más altas manifestaciones de la vida racional. Esta concepción no fue extraña al pensamiento griego. La primera escuela filosó-

fica ya había enseñado que el hombre se había desarrollado a partir de una criatura parecida a los peces, engendrada en el limo y calentada por el sol. Sin embargo, Platón había rechazado deliberadamente tal sistema de pensamiento. El hombre no era para él la planta cuyas raíces están en la tierra, sino en los cielos. En el mito de la transmigración, los animales inferiores son tipos deformes y degradados, en los que puede estar encarcelada el alma que no ha sido leal a su celestial parentesco, para apurar así las penas de su caída. La energía automotora del alma humana reside propiamente en su parte superior, esto es, su naturaleza inmortal. No se levanta desde abajo, sino que, por el contrario, se hunde desde arriba cuando el espíritu se deja seducir por la carne. Así, cuando se extrae la energía de los canales inferiores, se la está acumulando en su fuente original. Esto es realmente una conversión o transfiguración, pero no una sublimación del deseo que hasta ahora había existido únicamente en sus formas inferiores. Una fuerza que en su origen era espiritual, tras un descenso incidental y temporal, vuelve a ser de nuevo puramente espiritual. La oposición al pensamiento de Freud no se debe sólo a malas interpretaciones o a prejuicios. Se debe al hecho de que la conciencia religiosa del Cristianismo ha estado, casi desde el origen, bajo la influencia de Platón.

He adoptado la opinión de que las palabras que Diotima dirige a Sócrates en el umbral de los grandes misterios, cuando duda si él puede seguirla más allá, indican que Platón está superando el Sócrates histórico. Se ha objetado que esta opinión hace a Platón "culpable de la arrogancia de profesar que ha llegado a alturas filosóficas a las que el Sócrates histórico no pudo subir". Sin embargo, el mejor comentario del *Banquete* se encuentra en *La divina comedia.* Dante, en cuanto a hombre, era,

y con mucho, más arrogante que Platón; pero no fue la arrogancia lo que le hizo representar a Virgilio despidiéndose de él a la puerta del Paraíso Terrenal, antes de volar de la Tierra al Cielo. Dante ha pasado los Siete Círculos del Purgatorio y ahora ya está purificado de culpa. Virgilio, que le ha guiado hasta allí, representa la sabiduría humana, o la filosofía, que puede conducir al Paraíso Terrenal, pero no al Celeste. La analogía no es completa. El guía de Dante hacia la región más alta es la revelación cristiana, la sabiduría divina simbolizada por Beatriz, esto es, no un desarrollo ulterior de la filosofía humana, sino un añadido que es don de Dios. Pero, de existir alguna analogía, Platón podría indicar que su filosofía, centrada en otro mundo, se encuentra más allá de la doctrina explícita de su maestro, aunque pudiera estar presente en su vida y en su práctica. Ello no es negar que Sócrates no fuese el filósofo ideal que vivió (aunque nunca enseñó) lo que Platón se propone enseñar. Tampoco viene esto a decir que Platón afirmara tener superior rango filosófico a Sócrates, del mismo modo que Dante no se llamó mejor poeta que Virgilio.

Sea como sea, las palabras de adiós de Virgilio expresan exactamente la doctrina de Eros: [2]

> Este día el dulce fruto que en tantas ramas buscan los mortales va a saciar tu apetito.

El dulce fruto es esa felicidad que los hombres persiguen de tan diversos modos. A estas palabras,

> Deseo tras deseo de estar arriba vino a mí, de modo que, con cada escalón que subía, fui sintiendo que mis alas iban creciendo para el vuelo.

2. Purgatorio, canto XXVII, versos 115 y ss.

Éstas son las alas que Psyche recibe de Eros, las alas de su propio desear.

> Cuando ya habíamos subido toda la escalera, que estaba ahora bajo nosotros, y nos hallábamos en el más alto escalón, Virgilio fijó sus ojos en mí y dijo: "Has visto, hijo mío, el fuego temporal y el eterno, y has llegado al sitio desde el que yo ya nada más veo. Te he conducido aquí con la inteligencia y el arte; en adelante toma por guía a tu propio gozo; has salido con bien de los caminos empinados y estrechos.
>
> Mira allá el Sol, que brilla sobre tu frente; mira la tierna hierba, las flores y los jóvenes árboles que aquí la tierra por sí sola saca a luz.
>
> Mientras, aquellos bellos ojos están brillando de alegría; fue su llorar el que hizo que me llegara a ti; aquí puedes sentarte y caminar por medio de ellos.
>
> No esperes ya de mí palabra o signo alguno. Libre, firme y cierta está tu voluntad; y pecado sería que no obrases de acuerdo con tu deseo.
>
> Por eso dejo mitra y corona sobre ti.

La mitra y la corona son los emblemas de la soberanía, espiritual y temporal. Dante, purificado ya, no es servidor de ningún poder externo; porque su voluntad está en lo cierto, es firme y libre, y no puede descarriarle. Por lo tanto toma mando de sí, como sacerdote y rey.

De este modo se llama en la *República* al filósofo perfecto, "el más regio de entre los reyes, el que es rey sobre sí mismo"; pero no hasta que haya escalado el empinado y estrecho sendero que conduce afuera de la Caverna, para ver el Bien, como un sol que brillase sobre su frente, y haya aprendido qué es lo que hace digna de vivirse a la vida humana.

LA FILOSOFÍA NATURAL GRIEGA Y LA CIENCIA MODERNA

Cuando se me invitó a participar en este curso [1] con una sola conferencia sobre la Ciencia y la Filosofía helenas, mi primera reacción fue contestar: la Filosofía Griega comenzó cuando Tales de Mileto predijo acertadamente el eclipse solar del 585 a. de C. y concluyó cuando en el 529 d. de C. el emperador cristiano Justiniano clausuró las escuelas atenienses. ¿Qué puedo decir yo, en cincuenta minutos, sobre el desarrollo de un pensamiento que cubrió once siglos, un período aún más largo del que nos separa a nosotros del rey Alfredo? [2]

Sencillamente, debo limitarme a unas pocas consideraciones generales. De éstas, serán las más importantes las que conciernen a las diferencias que distinguen al estudio de la Naturaleza, tal como la entendían los griegos, del que se lleva a cabo en nuestra época. Tales diferencias resultan obvias en la superficie, pero las razones explicativas que subyacen tras ellas pueden pasarse por alto con suma facilidad. El hombre de Ciencia de hoy trabaja en el campo que le es propio dentro del horizonte de un determinado enfoque de las cosas y usa de un determinado utillaje de conceptos que resulta ser propiedad común

1. Serie de conferencias en torno a la Ciencia Moderna organizadas por el Departamento de la Historia de la Ciencia de la Universidad de Cambridge, 1936.

2. Alfredo el Grande, rey de Inglaterra (848-899) *(N. del t.)*.

de sus contemporáneos. De no ser un filósofo o un psicólogo, puede suponer tácitamente que tal enfoque de las cosas y tal utillaje de conceptos son los únicos posibles y que han sido siempre propiedad de todos, impuestos por la Naturaleza misma al hombre que se dedica a estudiarla. Se quedaría perplejo si tuviera que profundizar en las páginas de Lucrecio o Aristóteles. Daría en vislumbrar en ellas anticipaciones estremecedoras de los descubrimientos recientes, pero hallaría que éstas se encuentran incrustadas en una masa de cosas que a él le parecen despropósitos. Puede tal vez concluir que los antiguos eran como niños inteligentes, con algunas ideas brillantes pero de mente inexperta, que únicamente habían avanzado un corto trecho en la correcta aproximación a la verdad.

Tal ilusión es general en las historias de la filosofía y de la ciencia. Se halla, por demás, sustentada por estudiosos de los clásicos que en cualquier momento se empeñan en demostrar que ese pasado que ellos aman no es algo pretérito. Sin embargo, uno de los propósitos de este ciclo de conferencias debería ser el dejar patente que los antiguos no eran modernos en estado de infancia o mocedad. La cultura greco-romana fue un desarrollo autocontenido con su propia niñez, adolescencia, madurez y descomposición. Después de los siglos oscuros y de la Edad Media, la ciencia moderna comienza en el Renacimiento con un nuevo impulso motivador. Las preguntas a las que contesta son ya diferentes. Su método resulta ser un método nuevo, dictado por la necesidad de enfrentarse a esas nuevas interrogantes con una contestación adecuada.

Ustedes saben mejor que yo lo que tratan de descubrir aquí, en sus laboratorios, y cómo y en razón de qué emprenden su tarea. Se me ha dicho que proceden según un método de hipótesis de tanteo, sugeridas por una

cuidadosa observación de los hechos y comprobadas por una experimentación no menos cuidadosa. El objetivo de ustedes ha sido descrito (al menos hasta tiempos muy recientes) como el descubrimiento de leyes de causa y efecto, de secuencias invariables de fenómenos. Y en cuanto al por qué hacen esto, ¿cuál es ese porqué? ¿Diremos que un puro y apasionado amor a la verdad por sí misma? Aceptaré tal respuesta con gusto; ojalá resulte cierta, como ahora lo es en Cambridge, durante mucho tiempo. Sin embargo, algunas gentes piensan que la verdad y la utilidad son lo mismo, y que el estudio de la Naturaleza verdaderamente va dirigido a dominar a las fuerzas naturales como medios de arribar a una meta que está más allá. Algunos, repitámoslo, definirían tal meta como el aumento de la riqueza y el bienestar material, y como el aumento del poder que puede usarse no solamente para destruir el bienestar sino también las vidas de aquellos que compitan con nosotros en la lucha por la riqueza. De aquí los subsidios acordados generosamente a los estudios de Ciencia Natural por los Ministerios de la Guerra y por los magnates de la industria. De aquí al surgimiento, no avergonzado, de una física aria en la Europa Central y de una física proletaria más al Este. Los mismos protones y electrones que ustedes estudian están bajo la sospecha de simpatizar con el capitalismo o el marxismo. Los neutrones de ustedes no han de ser políticamente neutros.

Pues bien, si tal es, *grosso modo,* la verdadera imagen de la Ciencia Natural en las cuatro últimas centurias, resulta que difiere en todos sus aspectos —en método, en objetivos, en motivaciones subyacentes— de la especulación física de la antigüedad. Mi propósito es sacar a luz tales diferencias y suscitar la pregunta, si es que no puedo contestarla por completo, de por qué existían.

En primer lugar, permítaseme que señale los límites de mi tema. Otros conferenciantes han de tratar de la biología y de las matemáticas de los griegos. La "Ciencia" y la "Filosofía" del título de esta conferencia han de pasar a significar lo que los griegos llamaban Física, o sea, "la investigación de la naturaleza de las cosas". En este campo la labor más original e importante fue llevada a término en los tres siglos que van del 600 al 300 a. de C. Tras la muerte de Aristóteles en el 322 la física se convierte en una cuestión secundaria; los filósofos se preocupan ahora de buscar una fe religiosa o moral que hiciese soportable la vida humana. En aquellos primeros tres siglos no se había perfilado aún línea alguna que separase la filosofía del estudio de la Naturaleza. Antes de Aristóteles no existían las ramas separadas de la Ciencia Natural. El término usado para ciencia (conocimiento, ἐπιστήμη)) era más bien aplicado a las matemáticas, en razón de que éstas se refieren a objetos inmutables, exactamente definidos, y a verdades que se puedan demostrar, y, por consiguiente, pueden afirmar que proporcionan conocimiento en su acepción más completa. A la Física se le conocía como "la investigación de la naturaleza de las cosas". Deberíamos referirnos a ella, mejor, usando su antiguo nombre, el de filosofía natural. En consecuencia, ahora tratamos sólo de la filosofía natural del período que concluye con la escuela de Aristóteles.

Comencemos por el método y el procedimiento. En este período, antes de e incluyendo al maestro de Aristóteles, a Platón, la filosofía perpetuaba la forma tradicional de exposición, a saber, el mito cosmogónico o narración que describía el nacimiento o formación del universo ordenado. Tales mitos se encuentran por todo el mundo, en comunidades en las que la ciencia ni siquiera ha comenzado a existir. Estos mitos presentan dos modelos fun-

damentales, aislados o en combinación: el evolutivo y el de creación. En el primero el mundo nace y se desarrolla como un ser vivo, en el otro el mundo es proyectado y se le da forma como si se tratase de una obra de arte. La fórmula nos es familiar: "En el principio la tierra era algo caótico y vacío; y la tiniebla columbrábase sobre la faz del abismo". O bien, en un lenguaje más depurado: "En el principio existía una homogeneidad indefinida e incoherente". El supuesto inicial es que el mundo complejo y diferenciado que vemos ha surgido, de alguna manera, de un estado de cosas en el cual era a la vez simple y desordenado.

En el siglo VI la más antigua escuela filosófica de Grecia, la de Mileto, siguió el esquema evolutivo. La condición original de las cosas era el agua o el vapor. La cosmogonía procede entonces a decirnos cómo tal humedad primitiva se condensó para formar la corteza sólida de la Tierra y se rarificó hasta producir el aire envolvente y las candelas celestiales. A continuación, dentro de tal orden elemental, advino la vida en el fango calentado por el Sol. Esta tradición evolutiva culminó con el atomismo de Demócrito, hacia el final del siglo V. Su sistema, con diferentes modificaciones fue adoptado por Epicuro tras la muerte de Aristóteles y reproducido para el público romano por Lucrecio en el siglo I a. de C. Para Demócrito el estado inicial de las cosas era un caos de diminutos cuerpos sólidos, los cuales se movían fuera de todo cálculo, en todas las direcciones de un vacío, iban colisionando, y formaban torbellinos en los que surgían mundos ordenados, de acuerdo con una necesidad y un azar a los que no guiaba sentido alguno. Existen así mundos innumerables, algunos de los cuales se están formando mientras otros se destruyen en fragmentos que se diseminan por un espacio ilimitado y vacío.

El modelo alternativo, que es el que Platón prefirió atendiendo a razones morales y religiosas, es el de la creación. El mundo es como una cosa no nacida, sino hecha, que contiene evidencias de sentido inteligente e inteligible. El azar y la necesidad tan sólo representan un papel subordinado, pues están sometidos (si bien no del todo) a los propósitos de una Razón divina. Platón conservó, por conveniencia, la vieja forma narrativa de exposición; sin embargo, ni él ni Aristóteles creyeron que el cosmos hubiera tenido principio alguno o que estuviera llamado a desaparecer alguna vez. Así pues, el mito platónico de la creación expuesto en el *Timeo* es, de hecho, un análisis disfrazado del mundo complejo en componentes más simples, y no una historia literal de su desarrollo desde un estado carente de orden que verdaderamente hubiese existido alguna vez.

Para Platón y Aristóteles, tan sólo existe un mundo, un universo esférico y limitado por las estrellas fijas. Platón sostuvo que tal ser estaba animado por un Alma Universal, cuya inteligencia es responsable para con aquellos elementos del orden racional que nosotros podemos discernir en su estructura. El azar y la necesidad, ciegos, también funcionan, produciendo resultados que ningún intelecto sano podría desear; pero ambos están, en algún grado, subordinados a la cooperación con la Razón benevolente. Aristóteles sustituye tal Razón por una Naturaleza vagamente personificada que siempre apunta a alguna meta.

Ahora bien, sea cual sea el modelo que de estos dos —el evolutivo y el de creación— se adopte, lo cierto es que la cosmogonía trata dogmáticamente asuntos que están situados enteramente más allá del alcance de la observación directa. Se debe, cierto es, mirar al mundo por ver si existe una tierra sólida en el centro, ro-

deada por capas de agua, aire y fuego; pero nadie ha observado esta unidad primitiva en desorden ni cómo el orden y la vida advinieron en ella. Los antiguos tampoco pensaron que su reconstrucción imaginaria del pasado pudiese comprobarse por medio de un examen experimental. Sirva como ejemplo Anaxímenes, el tercer filósofo de la escuela de Mileto, quien sostuvo que, conforme el primitivo aire o vapor iba pasando del estado gaseoso al líquido, en forma de agua, y del líquido al sólido en forma de tierra o piedras, así también iba tornándose más frío y más denso, más apretadamente macizo. De acuerdo con esta exposición, el hielo tendría que ocupar menos volumen que el agua. Sin embargo, Anaxímenes nunca expuso al frío de una noche helada un jarro lleno de agua, de suerte que se pudiera hallar hasta qué punto el agua se contraía al convertirse en hielo. El resultado le habría sorprendido. Aún nos parece extraño que ningún crítico diese en pensar en darle la razón o en refutarle por este medio.

Esta indiferencia para con el experimento está relacionada con la forma tradicional de la exposición. Las teorías de la Física eran propuestas no a manera de hipótesis, sino como narraciones de lo que había acontecido en el pasado más remoto. "En el principio", era el agua o el vapor, o cualidades tales como lo caliente y lo frío, o átomos de tamaño y forma definidos. ¿Quién podía decidir cuál de tales versiones era la preferible? Un físico podía hacer poco más que acusar de incongruencia a los otros; no podía probar que su propia doctrina fuese cierta. "Todos estamos inclinados —dice Aristóteles— a dirigir nuestra investigación no según el asunto en sí, sino de acuerdo con las opiniones de nuestros oponentes; e, incluso cuando nos interrogamos a nosotros mismos, damos en proseguir nuestra indagación, únicamente hasta

ese punto en que ya no puedan encontrarse objeciones" (*De Caelo,* 294 B 7). Por otra parte, aquellos primeros filósofos nos hicieron buen servicio al sacar a la palestra un número de posibilidades alternativas, de las cuales algunas habrían de producir fruto con el transcurso del tiempo. El atomismo, que ha dado a luz en época reciente un resultado asombroso, tal vez no hubiese llegado a imaginarse si Demócrito no hubiera dado licencia a su razón para que transcendiese los sentidos y asertara una realidad que éstos nunca pueden percibir y que ningún procedimiento de observación entonces conocido estaba cualificado para verificar.

Hasta aquí lo concerniente a diferencias metódicas. Mi segundo punto se refiere a la diferencia en el objetivo: qué es lo que los antiguos pretendían descubrir.

Los dos tipos de cosmogonía vistos pueden ser considerados como respuestas a la siguiente preguntan: ¿Qué es lo que las cosas verdadera y últimamente *son*? Supóngase que decimos que los objetos que vemos frente a nosotros están compuestos de tierra, agua, aire y fuego, y que la tierra, el agua y el fuego han sido a su vez formados a partir del aire, por condensación o rarefacción. Se sostendrá entonces que todas las cosas, en ese caso, vienen a ser aire en diferentes estados de densidad. O bien puede decirse que todas las cosas están en verdad compuestas de átomos. En este punto el tipo evolutivo de cosmogonía afirmará que la auténtica naturaleza de las cosas ha de encontrarse en su materia. Tal filosofía será entonces materialista; y puede continuarse la argumentación diciendo (cual hizo Demócrito) que el alma consiste en átomos esféricos especialmente móviles y que todos nuestros pensamientos y sentimientos se explican en términos de mociones y colisiones de cuerpos diminutos e impenetrables. Esto les sonará fantástico a algunos;

sin embargo, hay aún personas que gustarían de creer en algo de tal suerte y existen signos de que la filosofía epicúrea se está volviendo otra vez popular.

A la pregunta sobre la verdadera naturaleza de las cosas, el tipo de creación propuso una contestación distinta. Halló su auténtica naturaleza no en la materia, sino en la forma. Ello fue debido a que consideraba el mundo como una obra de artesanía; y la esencia de tales productos está en su forma.

Un alfarero está moldeando arcilla. Pregúntese: ¿qué es lo que hace? Una tetera. ¿Qué es una tetera? Una vasija con un cañito para verter el té, una tapadera para conservarlo caliente y una arandela para agarrarla sin quemarse los dedos. Ahora se comprende la naturaleza de la cosa, a la luz del propósito que inspira sus principales rasgos. La materia no es esencial: puede hacerse una tetera de arcilla o de plata, o de cualquier otro material rígido que sea capaz de contener un líquido. La esencia, o el ser real, o la substancia de la cosa, es su forma. Supongamos ahora que el mundo se asemeja a una tetera en que es algo dotado de finalidad. La materia existirá entonces en razón de la forma que ha de imprimírsele. La esencia de los seres vivos será la forma perfecta dentro de la que se desarrollan. Resulta manifiesta en el árbol adulto, no en la semilla. La auténtica naturaleza ha de ser, por consiguiente, indagada en el fin y no en el principio, y el fin irresistiblemente sugiere la meta de algún propósito consciente o inconsciente. Este tipo de cosmogonía alcanza su perfección con Platón y Aristóteles, en oposición deliberada frente al materialismo.

Sin embargo, sea materia o forma la respuesta ofrecida, ambos tipos nos dicen lo que las cosas realmente *son*; no se confinan a la pregunta de *cómo se comportan.* Aquí viene el segundo punto de la diferencia entre la fi-

losofía natural de los antiguos y la moderna. En cualquier tiempo la búsqueda se dirige hacia algo que sea permanente y que, por eso mismo, resulte cognoscible en el incesante flujo de las apariencias. Para los antiguos ese algo permanente era la substancia, ora se entienda por substancia la substancia material y tangible, ora la esencia intangible de la forma específica.

Aristóteles toma en cuenta ambas cosas: habla de las causas "material" y "formal" de los seres. Tampoco se trata de una "causa" en el sentido que conferimos nosotros a este término. Son los dos componentes los que dan respuesta a la pregunta de ¿qué *es* este objeto? Los modernos, por su parte, tienen en cuenta no aquello que son las cosas, sino cómo se comportan. Por causa nosotros entendemos algún fenómeno o acontecer que regularmente precede a otro fenómeno o acontecer al que llamamos "su efecto". Lo que estamos buscando son esas conexiones o secuencias invariables que se conocen con el nombre de "leyes de la Naturaleza". Tales leyes no describen la naturaleza interna de las cosas, sino más bien las relaciones constantes entre ellas.

¿A qué era debida esa diferencia en el objetivo, a saber, el que los antiguos definiesen la substancia de las cosas y el que los modernos formulen secuencias de aconteceres? Una razón era el hecho de que, para los antiguos, la ciencia preminente, aquella que proponía el modelo de todo conocimiento organizado, era la geometría. La geometría sola había desarrollado un método y una técnica de establecer verdades necesarias, probadoras de conclusiones que cualquiera que aceptase las premisas debería aceptar. Y el método del razonamiento geométrico había conducido a un continuo y triunfante progreso en los descubrimientos. No es, pues, de extrañar que la búsqueda de algo cierto y cognoscible en el mundo físico hubiera de seguir

este brillante ejemplo y que sus métodos fuesen imitados inconscientemente.

Ahora bien, la geometría no se preocupa en modo alguno por la secuencia de los aconteceres temporales. No hace uso de la observación ni del experimento. Comienza a partir de una definición, estableciendo, valga como ejemplo, lo que es esencialmente el triángulo. A continuación pasa a deducir de una definición tal y de algunas otras premisas explícitas, toda una gama de propiedades del triángulo: que sus ángulos son iguales a dos rectos, y las restantes. Una vez agotadas todas estas propiedades necesarias, ya se sabrá sobre el triángulo todo cuanto puede saberse. Cuando, con tal ideal de conocimiento en mente, se vuelve uno al mundo físico, se sentirá la disposición de indagar por la naturaleza esencial de las cosas visibles y tangibles, y de enumerar sus propiedades necesarias con la esperanza de saber sobre ellas todo cuanto sea posible. Pudiérase entonces desarrollar una técnica de definición mediante diferencias genéticas y específicas. ¿Qué es un hombre? Evidentemente pertenece al género de Animal, del mismo modo que el triángulo pertenece al de Figura Plana. ¿Cuál es la diferencia esencial específica que distingue al hombre de los demás animales tal como el triángulo se distingue de las demás figuras en que tiene tres lados? El hombre es un bípedo; pero también un ganso lo es. Tenemos que añadir otra diferencia, como "carente de pluma" o tal vez "racional", de suerte que distingamos al hombre de las aves. Así pues, un género resulta dividido en especies según un método de clasificación que Platón fue el primero en elaborar y que aún persiste en la zoología y en la botánica. Tal procedimiento contesta a la antigua pregunta: ¿cuál es la naturaleza esencial de este objeto?

Aristóteles trata de reducir a este modelo incluso pro-

blemas tales como las causa de un eclipse de Luna. Trata "el eclipse" no como un acontecimiento, que seguiría a algún otro anterior, el cual sería su causa, sino como un atributo de la Luna. La Luna es el sujeto y cuando se constata el hecho de que se ha eclipsado, se está diciendo que tiene el atributo "eclipse". Si se pregunta entonces la razón —¿por qué tiene la Luna tal atributo?—, la respuesta será la misma que si se preguntase por la definición de "eclipse". "Está claro —escribe— que la naturaleza de la cosa y la razón del hecho son idénticas. La pregunta '¿qué es un eclipse?' y su respuesta 'es la privación de la luz de la Luna debida a la interposición de la Tierra', son las mismas que la pregunta '¿a qué se debe que haya un eclipse?' y la respuesta 'al cese de la luz cuando la Tierra se interpone'." Así pues, la investigación de la causa de un acontecimiento se reduce a investigar la definición de un atributo. Preguntamos: ¿cuál es la naturaleza esencial de un eclipse? del mismo modo que preguntaríamos: ¿cuál es la naturaleza esencial de un triángulo o de un hombre?

Aristóteles no está exponiendo una secuencia de dos aconteceres, uno de los cuales sucede al otro y le hace nacer. Lo que los modernos llaman la "causa" —la interposición de la Tierra— es para Aristóteles, parte de la definición de una cualidad que la Luna ocasionalmente posee.

Este modo de enfocar el tema comporta una consecuencia ulterior. Cuando pasamos de los objetos abstractos e intemporales de la geometría a las cosas cambiantes de este mundo visible, hallamos que los individuos, y en esto no se parecen a los triángulos, tienen también propiedades que no son esenciales. Un hombre puede ser alto o bajo, blanco o negro, inteligente o necio. Junto a la gama esencial de propiedades, de las que, de faltar

una sola, ocurriría que ya no sería en modo alguno un hombre, existe en cada hombre individual un conjunto de atributos que puede o no puede tener y que puede adquirir o perder sin dejar por ello de ser humano. Tales atributos son llamados "accidentales" o "contingentes", como opuestos a "esenciales" y "necesarios". Si se trata de definir la esencia universal y común a todos los hombres habrá que prescindir de esas propiedades accidentales de los individuos como si estuvieran fuera del campo del conocer. Y los términos "accidental", "contingente" sugieren el azar, eso que no está determinado de una manera u otra, sino que puede existir o dejar de hacerlo. La noción de azar es obscura, y no puedo ocuparme de ella; sin embargo, creo que las antiguas interpretaciones del mundo concedían al azar un campo de acción más vasto que el que comúnmente se reconoce.

Que esto sea así se debe a que los antiguos no se referían a la Naturaleza cual hacemos nosotros, en términos de leyes, de causa y efecto invariables. Una vez que se llega a tal noción, el azar desaparece. Todo acontecimiento ha de tener, previo a él, otro distinto como causa suya, y antes de ése otro aún, y así por siempre y en sucesión. El Orden y la Necesidad cubrirán, ahora, el campo entero del ser, a la vez que usurparán el viejo dominio de lo accidental, lo contingente, lo desordenado, lo incognoscible. Así la creencia en la ley universal llevó a la ciencia moderna al determinismo. No habían de suceder milagros. Los dioses se eliminaban o se retrotraían a un imaginario principio, con el título honorífico de Causa Primera; honorífico porque nadie creía verdaderamente en algo así como una causa primera. Y se le pidió incluso al hombre que abandonase la inveterada creencia en su propia libertad, no fuera que diese en irrumpir en la cadena de los aconteceres necesarios e inaugurar así

una serie nueva e insusceptible de predicción. A fin de que la Naturaleza pueda trabajar como una máquina perfecta, el hombre debe permanecer en su puesto como parte de tal máquina. Los antiguos, en el período que estamos considerando, no se hacían un problema de esta cuestión de la libertad, en razón de que no pensaban en la Naturaleza como si se tratase de una perfecta maquinaria.

La palabra "máquina" me lleva a mi tercer punto: el problema de la motivación o impulso rector situado tras las dos tradiciones de la filosofía natural, antigua y moderna. La diferencia en el objetivo comporta dos modos distintos de mirar a la Naturaleza. La investigación científica ha de seleccionar y concentrar su atención sobre ciertos aspectos del mundo, e ignorar otros como irrelevantes. Y tal selección se ve determinada en virtud del interés, de alguna suerte de sentimiento de necesidad o de deseo, de algún valor que se superpone a este o a aquel fin de la vida.

Pues bien, es una verdad manifiesta el hecho de que la ciencia moderna, con su visión mecanicista de la Naturaleza, ha coincidido con la era de la invención mecánica, desde Leonardo a Marconi. Se notará también que dos de las últimas conferencias de este ciclo se dedicarán a la relación entre ciencia e industria en el Medievo y en la actualidad. Sin embargo, no hay ninguna conferencia sobre la relación entre la ciencia antigua y la industria. La razón es que la filosofía natural, tal como se entendía en el período clásico, no tenía aplicación alguna en las invenciones mecánicas. Por tal falta de interés hacia los medios de producción denunció lord Macaulay a los filósofos antiguos en su ensayo sobre Francis Bacon, en el primer año de la reina Victoria. Un filósofo de nuestros días ha reconocido en Bacon al pro-

feta de los Grandes Negocios. Existe con seguridad cierta relación entre las dos descripciones. Pero oigamos por un momento el panegírico de Macaulay:

> La particularidad esencial de la filosofía de Bacon nos parece haber sido ésta, a saber, que tuvo como metas cosas completamente distintas de las que propusieron sus predecesores. Tal era su misma opinión... ¿Qué finalidad fue entonces la que Bacon se propuso a sí mismo? Era, para usar su propia y enfática expresión, el "fruto". Era la multiplicación de los goces y el alivio de los sufrimientos humanos...
>
> Dos palabras constituyen la clave de la filosofía baconiana, la "Utilidad" y el "Progreso". La filosofía antigua desdeñaba el ser útil o no, y se contentaba con permanecer estacionaria... no podía condescender al humilde oficio de velar por el bienestar de los seres humanos... Es cierto que, en una ocasión, Posidonio, un distinguido escritor de la época de Cicerón y César, dio en olvidarse hasta tal punto que enumeró, entre los dones más humildes que la humanidad debía a la filosofía, el descubrimiento del principio de la bóveda y la introducción del uso de los metales... Séneca rechaza vehementemente esos insultantes cumplidos. La filosofía, según él, no tiene nada que ver con que se enseñe a los hombres cómo se levantan techos en bóveda sobre sus cabezas. El filósofo auténtico no se preocupa de si tiene techo en arco o si no le abriga techo alguno. La filosofía no tiene nada que ver con el aprendizaje de los hombres a utilizar los metales. Les enseña a ser independientes de todas las substancias materiales, de todos los artificios mecánicos...
>
> Los antiguos filósofos no eran indiferentes a la ciencia natural; sin embargo, no la cultivaban por el aumento del poder y la mejora de la condición humana... Séneca escribió extensamente sobre filosofía natural y subrayó la importancia de este estudio. Pero ¿por qué?

No porque la tal se cuidase de aliviar el sufrir, de multiplicar las comodidades de la vida, de extender el imperio del hombre sobre el mundo material, sino únicamente porque iba dirigida a elevar el alma por encima de las bajas preocupaciones, a separarla del cuerpo, a ejercitar su sutileza en la resolución de problemas muy intrincados.

Al final, en unos párrafos muy elocuentes, Macaulay increpa a los filósofos antiguos porque no consiguieron el único bien práctico que se proponían: no consiguieron "formar las mentes de los hombres en un alto grado de saber y virtud". Por el contrario, nadie puede negar que, en nuestros días, cada año no comporte una adición a lo que Bacon llamaba el "fruto". "Nosotros sabemos que las pistolas, los cuchillos, los catalejos, los relojes son mejores en nuestro tiempo que en el de nuestros padres, y que eran mejores en el tiempo de nuestros padres que no en el de nuestros abuelos."

No se le ocurrió a Macaulay que una acusación casi similar podría esgrimirse contra la religión fundada por alguien que dijo que el hombre no sólo vive de pan. Pero hay discípulos más recientes de la filosofía baconiana que no han dudado en acusar al Cristianismo de no haber conseguido lo que era su única finalidad práctica: hacer que los hombres se amen unos a otros. Ambos fracasos han de admitirse con toda franqueza. Mas ninguno, como dice Macaulay, puede negar que la ciencia moderna ha producido no sólo mejores cuchillos y catalejos, sino también mejores cañones, a los que ahora podemos añadir las bombas incendiarias y el gas venenoso.

Una vez concedido todo esto, como en verdad lo tenemos que hacer, pasemos a considerar su importancia en nuestro problema de la motivación subyacente. Si el

árbol ha de conocerse por sus frutos, la descripción de Macaulay sugiere que la meta consciente o inconsciente de la filosofía natural, desde el Renacimiento en adelante, ha sido el multiplicar las comodidades de la vida y extender el imperio del hombre sobre el mundo material, en una palabra, el aumento de la riqueza y el poder. Cierto es que tal no era la meta de la filosofía natural de la antigüedad, la cual, en consecuencia, nunca trató de mejorar las armas blancas, las pistolas o los catalejos. Y la diferencia de finalidad debe arrojar luz sobre esas diferencias en método y objetivo que he perfilado.

Este espléndido y triunfante progreso hacia la riqueza y el poder, que representa hoy para Europa una felicidad mayor que los días de Pericles o de Marco Aurelio, ha sido logrado por medio de la invención de máquinas, las cuales quitan el trabajo de las manos de los hombres y lo llevan a cabo con una rapidez y eficacia mil veces mayor. Y la construcción de las herramientas mecánicas significa la captación de las tremendas fuerzas que la Naturaleza proporciona. Las primeras fuerzas en ser utilizadas fueron los poderes pasivos del peso y de la presión ejercidos en los movimientos naturales del viento y del agua: el viento que hincha la vela del bajel, la corriente que hace girar la noria. Es significativo el que los pioneros de la ciencia en los siglos XVI y XVII, en particular Galileo y Newton, estuviesen especialmente interesados por las leyes del movimiento y de la gravedad, que fueron los primeros en formular. Después vino la energía, mucho más activa, que proporcionaba la combustión. Tras domar la tierra, el aire y el agua, el hombre unció el fuego al proceso de la producción.

No es posible utilizar efectivamente estas fuerzas naturales mientras no se conoce lo bastante sobre su comportamiento cuando están separadas del control

humano. Así pues, una ciencia que, en última instancia, pone el acento sobre los frutos del poder y de la riqueza hallará útil la consideración de la Naturaleza misma como si se tratara de una máquina de insospechada complejidad. La primera tarea a realizar consistirá en dividir en partes tal máquina, en aprehender la relación de una parte con otra y cómo funciona cada una. Una máquina ha de obrar con el orden y regularidad más grandes que sea posible. Así pues, la filosofía mecánica de la Naturaleza busca siempre estas secuencias invariables de causa y efecto que constituyen el secreto de su universal conducta. Los resultados descubiertos se transfieren entonces a máquinas, inventadas por el ingenio humano. Tales máquinas no funcionarán a menos que el comportamiento de las fuerzas utilizadas haya sido aprehendido correctamente. El conocimiento, que se ha tornado uso práctico, resulta constantemente controlado por los resultados. En razón de esto, se invocará una ciencia de la exacta observación y del experimento cuidadoso, que dé seguridad de que los genios que salgan de la lamparilla servirán a la voluntad del mago y no darán en destruirlo.

Contrastemos ahora con esta actitud hacia la Naturaleza como fuente de poder mecánico, la actitud de los antiguos atomistas, tal como la formuló Epicuro y la reprodujo Lucrecio. Tomo como ejemplo a Epicuro por dos razones. La primera, porque el atomismo tiene con respecto a la física moderna una afinidad mayor que cualquiera de los demás sistemas antiguos. En segundo lugar, porque Macaulay vio en el epicureísmo la sola secta que no debió haber merecido la condenación de Bacon. "Podría esperarse que los epicúreos, que referían toda dicha al placer y toda desventura al dolor corporal, tal vez se hubiesen movido en el ánimo de mejorar su

propia condición física y la de sus vecinos. Sin embargo, parece que tal pensamiento nunca dio en venirle a miembro alguno de la escuela." Es cierto; pero ¿debido a qué era tan indiferente el epicúreo?

Tal vez no fuesen los filósofos los culpables de que los antiguos tuvieran tan pocas máquinas movidas por fuerza no-humana. El hecho simple es que el poder para cualquier cosa que llamáramos industria a gran escala se suplía entonces por medio de esclavos, "herramientas vivas", como los llamó Aristóteles. Se estima que, a la muerte de Pericles, la población del Ática se dividía en algo más de doscientos mil hombres libres frente a ciento quince mil esclavos. Una abundante mano de obra esclava hace innecesaria la captación de fuerzas no-humanas para la industria. No existía así presión económica alguna que llevase a los hombres a estudiar la Naturaleza como fuente de poder mecánico. El filósofo, o el hombre de ciencia de cualquier período, si se ocupa de conocer y no de enriquecerse, no tiene motivos personales para inventar maquinaria destinada a la producción. En una sociedad en la que la industria ya tiene todo el poder que precisa, no se encontrará un hombre de ciencia instalado en una factoría y dedicando años de su investigación a idear un proceso para conseguir géneros de algodón que no se arruguen al doblarse.

Pero Epicuro no sólo estaba libre de cualquier presión externa que le incitase a descubrir la energía latente en sus átomos. Si hubiera tenido la llave para liberar tal energía y ayuntarla a máquinas cada vez más poderosas, entonces, como Próspero,[3] habría abjurado de tal magia y sepultado bajo el mar su libro, a una profundidad mayor que la que sonda alguna alcanzase jamás. Creyó

3. El personaje central de *La Tempestad* (*N. del t.*).

que la felicidad humana dependía, no de goces intensos y variados, sino de una imperturbable paz de espíritu, y que la persecución de la riqueza y del poder habían hecho al hombre incluso menos dichoso que aquellos sus antepasados primitivos que aún no habían descubierto el uso del fuego y el empleo de los metales. Como dice Lucrecio:

> De ordenar su vida un hombre según un principio justo, sería para él la mayor de las riquezas un subsistir frugal junto a un espíritu satisfecho, pues aquel cuyas necesidades son escasas nunca se hallará codicioso. Pero los hombres desean tener poder y nombradía, esperando que sus fortunas podrán descansar sobre un cimiento sólido y que la riqueza podrá hacerles llevar una vida sosegada. Mas todo en vano...
>
> El hombre trabaja sin meta alguna y malgasta su vida en inútiles cuidados, porque no ha aprendido aún cuál es el verdadero fin de la posesión y hasta dónde puede aumentarse el verdadero gozo. Poco a poco ha ido hundiendo su vida en el profundo mar y ha extraído de sus abismos más recónditos la oleada soberana de la guerra.

Si el curso de mi pensamiento se ha captado, la diferencia en la motivación y en el interés consecuente —en última instancia una cuestión de valores humanos— está en la raíz de las otras diferencias que hemos apuntado arriba. Las artes de la paz, como se llamaban en los días de Macaulay, se describen ahora en términos de artes de la guerra. Es fama que en Rusia un partido de trabajadores, que han aprendido con dolor lo que significa el trabajo duro, es expedido al "frente agrícola" en calidad de "tropas de choque". Todas las guerras, como Platón hizo notar, se hacen con el propósito de conseguir dinero

o las cosas materiales que con él pueden comprarse. Hoy se admite que la industria en el interior y el comercio en el exterior son una guerra que se libra por el mismo motivo. Está también la lucha de clases para decidir si el dinero y los bienes han de ir a manos de los ricos o de los pobres. Yo he sugerido que, por razones económicas, el antiguo estudio de la Naturaleza no encajaba en esa sempiterna lucha. Así ha sufrido la suerte de quedarse como parte de la búsqueda del saber de paz y de una dicha que fuera independiente de las riquezas e incluso del bienestar materiales. Los frutos que recogió del Árbol de la Ciencia no fueron los frutos baconianos de la utilidad y del progreso.

UNA BASE RITUAL PARA «LA TEOGONÍA» DE HESIODO

El profesor Mazon ha descrito recientemente *La Teogonía* de Hesiodo como "una genealogía interrumpida por episodios". Esos episodios son mitos y el profesor Mazon hace notar correctamente que es preciso sospechar de su autenticidad no únicamente porque interrumpan la genealogía, o porque no resulten congruentes entre sí. Los textos elaborados por críticos de categoría que han dado rienda suelta a tales sospechas nos dejan la impresión de que el poema consiste primordialmente en interpolaciones, del mismo modo que una mala esponja que estuviese compuesta, casi toda ella, de agujeros. Llegan así al punto al que dieron en arribar los críticos de las epístolas paulinas, cuando tras condenarlas todas, una tras otra, se encontraron con que ya no tenían medios pasa saber cómo era una auténtica carta de san Pablo. Si se quería seguir el juego, era menester restaurar al menos una, de suerte que sirviese de criterio para rechazar las restantes; y cuando tal cosa se llevó a cabo, la mayor parte de las otras, una por una, fueron introducidas en el canon otra vez.

Este artículo está inspirado por la esperanza de rescatar algunos de los llamados episodios que ahora se consideran espúreos en *La Teogonía.* Pondré en cuestión lo que parece ser la opinión corriente, esto es, que las partes narrativas del poema son únicamente una compo-

nenda de narraciones desprovistas de relación y que fueron sacadas de fuentes diversas: el relato homérico de la sociedad olímpica; leyendas de culto locales; otros mitos universalmente extendidos en Grecia; y algunos cuentos de indecencia demasiado cruda para ser reconocidos como helénicos.[1] Yo argüiré que el conjunto de los episodios encaja en el modelo de un mito muy vetusto de la Creación que conocemos por fuentes orientales y que, en última instancia, está basado en el ritual.

El mismo programa de Hesiodo, formulado en la introducción, menciona tres elementos que figurarán en el poema: 1) la teogonía propiamente dicha, o sea, las generaciones de los dioses; 2) la cosmogonía o la formación de un mundo físico ordenado, y la creación del hombre; y 3) la narración de cómo los dioses tomaron posesión del Olimpo bajo la suprema soberanía de Zeus, quien distribuyó entre los demás dioses sus respectivos dominios y honores.

1. Podemos considerar rápidamente el primer elemento, o sea, las genealogías de los dioses. Hesiodo nos da tres árboles genealógicos principales: *a*) los hijos de la Noche, lo que, según está probado, se trata de una lista de abstracciones alegóricas: la Muerte, el Sueño, los Hados, y todas las aflicciones que invaden a la humanidad; *b*) los hijos del Mar (Pontos), que incluyen un Dragón de las Aguas, con una progenie de monstruos de los que hablaremos después; *c*) por último, está la prole de Urano y Gaya, la primera generación de los Titanes, los Cíclopes, y los Hecatonquiros, y la segunda generación de los hijos de Crono, Zeus y los demás dioses olímpicos con sus descendientes. Las genealogías, aunque son endiablada-

1. Así hace Ziegler en el *Lex. Myth.* de Roscher s.v. "Theogonien".

mente complicadas, pueden entenderse como un esfuerzo por combinar en un solo panteón la colección sumamente miscelánea de seres sobrenaturales que iban desde los más concretos y antropomorfos a las más desnudas abstracciones alegóricas.

2. Dejando a un lado las genealogías pasamos ahora al segundo factor, la cosmogonía, esto es, "cómo en el principio los dioses y la tierra vinieron a existir, y los ríos, y la violencia potente del mar ilimitado, y las estrellas brillantes, y el ancho cielo que está encima" (108-110). La cosmogonía, anunciada así en la introducción, viene inmediatamente después. Resulta bien corta, ocupando diecisiete versos, de los cuales tres o cuatro son probablemente espúreos (116-132).

Se nos dice cómo las principales divisiones del cosmos existente comenzaron a ser: la tierra con su parte seca y los mares, y el cielo por encima con sus estrellas. El velo del lenguaje mitológico es tan delgado que casi resulta transparente. Urano y Gaya, por ejemplo, son simplemente el cielo y la tierra que vemos todos los días. No son aquí personajes sobrenaturales con biografías y aventuras míticas. Incluso cuando se dice que la tierra "parió" las montañas y el mar, Hesiodo mismo declara que ello es una metáfora consciente; un "parto" sólo puede seguir a un maridaje, pero aquí sucede "sin amor ni matrimonio", ἄτερ φιλότητος ἐφιμέρου (132). La metáfora indica nada más que esta cosmogonía es una de las de tipo evolutivo. No existen dioses personales que hagan el mundo a partir de materiales preexistentes, de acuerdo con el modelo alternativo, el de creación. Los dioses personales advinieron después, cuando el orden del mundo ya estaba completo.

En ese momento (132) Gaya y Urano se convierten

de pronto en personajes míticos, que se casan y procrean; Gaya es ahora una diosa que conspira con su hijo Crono para mutilar a su marido Urano. Ya hemos pasado al mundo del mito, en el cual los caracteres adquieren la solidez y opacidad de los individuos antropomorfos, provistos del aparato íntegro de acto y motivación propios de los hombres.

3. El resto del poema —el tercero de nuestros tres elementos— se mueve en esta genuina atmósfera mítica. Consiste en la narración de las aventuras que van del nacimiento de los primeros dioses a la entronización final de Zeus, triunfante sobre sus enemigos como rey de los dioses y del universo.

Es mi propósito mostrar cómo lo que tenemos no es una "genealogía interrumpida por episodios", sino una secuencia de episodios, la mayor parte de los cuales constituyeron alguna vez fragmentos de un modelo trabado, interrumpido por genealogías que sirven para explicar cómo los caracteres de la acción mítica dieron en existir. La secuencia de episodios en sí misma constituye lo que es, en esencia, un himno a Zeus y también un himno a la Creación, un relato mítico del comienzo de las cosas, inconmensurablemente más primitivo en carácter que la cosmogonía evolutiva que le precede. Estos dos elementos —la cosmogonía y el himno de la Creación— no eran en su origen lo que Hesiodo hizo de ellos, a saber, dos capítulos de una sola narración. El himno resulta basado en un auténtico mito de inmedible antigüedad, basado, a su vez, en el ritual. La cosmogonía, por otro lado, ha surgido casi en su totalidad de la atmósfera del mito. Pertenece al género que llevó las de perder en la línea que trazamos entre el pensamiento mítico y la primera filosofía racional, o sea, al sistema de los milesios.

Echemos primero un vistazo a la cosmogonía.

Solamente con brevedad me será posible ocuparme de su contenido. Pienso que puede mostrarse cómo se conforma al modelo que también aparece en las cosmogonías órficas y que subyace tras los sistemas jónicos de filosofía, de Anaximandro en adelante.

1. *"Al principio de todo nació el Caos."* No debía existir duda alguna sobre el significado de Caos.[2] Etimológicamente el término designa una oquedad abierta; y en los poetas griegos, con inclusión del mismo Hesiodo (*Teog.* 700), denota el hueco o espacio vacío entre el cielo y la tierra. Baquílides (V, 27) y Aristófanes (*Las Aves,* 192) hablan de los pájaros como criaturas que vuelan en o a través de tal espacio (διὰ τοῦ χάους, ἐν χάει).

Una oquedad o boquete comienza a existir (Hesiodo dice γένετο, no ἦν) por la separación de dos cosas que estaban previamente juntas. Lo que tales cosas eran lo sabemos por un sistema jonio del siglo v, conservado por Diodoro (I, 7).[3] Se abre con las palabras: "En un principio, el cielo y la tierra tenían una sola forma (μίαν ἰδέαν), por estar entremezcladas sus naturalezas; a continuación, cuando estos cuerpos hubieron tomado posiciones separadas uno con respecto al otro, el mundo aprehendió el orden íntegro que en él vemos ahora". Dio-

2. Las discusiones más modernas sobre tal término están viciadas por la introducción de la idea ulterior del espacio vacío e infinito, y por las asociaciones modernas con el desorden. No creo que en lugar alguno se describa al Caos como ἄπειρον, y de ser así, querríase decir tan sólo "inconmensurable", del mismo modo que cuando ese término se usa referido a la tierra o el mar.

3. Ahora se atribuye tal sistema a Demócrito (Diels-Kranz *Vors.* II, 135); sin embargo, no hay mención alguna de los átomos.

doro cita como paralelos los famosos versos de la Melanipa de Eurípides: "El cuento no es mío, yo lo recibí de mi madre: cómo el cielo y la tierra fueron alguna vez una sola forma, y cuando se separaron, dieron nacimiento a todas las cosas".

Orfeo (Apolonio de Rodas, *Argon.*, I, 496) cantó "cómo cielo, tierra y mar estuvieron en un tiempo conjuntados en una forma y dieron en separarse al luchar a muerte uno con otro", entonces se forman los cuerpos celestes, las montañas y los ríos (la tierra seca y el agua); y, por fin, todos los seres vivientes.

Así pues, todas estas mitologías comienzan con una unidad primordial, que resulta separada cuando el cielo se levanta de la tierra, dejando la oquedad abierta de vacío o aire entre ambos.

2. Con la apertura del hueco, se descubre el ancho seno de la tierra (γαῖα εὐρύστερνος), y también Eros. Eros es una figura alegórica. Su función consiste en reunir a los padres separados, el cielo y la tierra, en el matrimonio del que toda vida, mortal e inmortal, nació. Así se nos dice en la parábasis de *Las Aves*: "Antes de ello no existía la raza de los inmortales, hasta que Eros juntó todas las cosas", συνέμειξεν: el uso de μιγῆναι para el matrimonio no precisa ilustración alguna.[4] Eros es la imagen alegórica de esa relación entre los opuestos que se hallan separados y que generará la vida.

Su equivalente físico es la lluvia, la semilla del padre Cielo que fertiliza el vientre de la madre Tierra.

3. Otra consecuencia física de la apertura del hueco es que la luz se encendiese entre las partes separadas. En

4. En tal sentido: "copular" *(N. del t.)*.

consecuencia, a continuación se nos habla del surgimiento de la luz a partir de la tiniebla. En términos genealógicos, la Tiniebla, como el macho Erebo y la hembra Nix, engendra la Luz como el macho Eter y la hembra Hemera. El Día amanece de la Noche.

En una de las formas de la cosmogonía órfica Eros resulta reemplazado por el espíritu de la luz, Fanes, que aparece cuando el huevo del mundo se separa y su parte superior forma la bóveda del Cielo, mientras que la inferior contiene el limo húmedo del que surgirán la tierra seca y el mar.

4. El acontecimiento que sigue es sorprendente. A pesar del hecho de que el hueco que separa el cielo y la tierra ya ha comenzado a existir, a continuación se nos dice que "la Tierra primero engendró al Cielo estrellado, igual a sí misma, para que la envolviese en derredor, lo que resultase ser para los bienaventurados dioses asentamiento seguro y para siempre".

Hay aquí una nueva separación de la tierra y el cielo que duplica la apertura de la oquedad. En seguida tomaremos otra vez en cuenta esta duplicación, y cuando volvamos al mito original estaremos en condiciones de explicarlo.

Mientras tanto, tomemos nota del epíteto del cielo: "estrellado" (ἀστερόεις). Se encuentra por todo el poema de Hesiodo: "las brillantes estrellas del ancho cielo que está arriba" (110). Aunque nos parezca extraño, también los filósofos jonios consideraron a los cuerpos celestes de igual manera, a saber, como cuerpos derivados de la Tierra. Eran explicados mecánicamente a guisa de rocas enormes desprendidas en la distancia, que se tornaron incandescentes en virtud de la velocidad de su movimiento.

5. A continuación viene la separación entre la tierra seca y la mar: "Parió la Tierra a las altas colinas y el mar (Pontos) de hinchadas olas". Esto *no* era el resultado de un matrimonio, sino ἄτερ φιλότητος ἐφιμέρου, o sea, otro acto de separación.

Así hallaremos de nuevo, en los sistemas jonios, el estado último de la separación entre lo húmedo y lo seco, cuando parte de la tierra ya está seca por el calor del sol y los mares han retrocedido a sus lechos.

El orden del mundo resulta ahora completo tal como lo vemos nosotros, con sus cuatro grandes divisiones: la tierra, el mar, el hueco del aire, y el cielo estrellado por encima. De una parte a otra el proceso consiste en la separación o división, a partir de una unidad primordial e indistinta, de partes que sucesivamente se van convirtiendo en distintas regiones del cosmos.

Esta cosmogonía, como he hecho notar, no es un mito, o más bien *ya no* es un mito. Resulta que ha avanzado tanto por el sendero de la racionalización que tan sólo un tabique muy tenue la separa ya de aquellos sistemas griegos que los historiadores aún consideran, inocentemente, como si se tratara de construcciones puramente racionales. La comparación con tales sistemas nos muestra que, una vez que se ha constituido el orden cósmico, el siguiente capítulo tendrá que ser un relato del origen de la vida. En las filosofías la vida surge por la interacción o relación de los elementos separados; la vida animal nace de la acción del calor celestial sobre el cieno húmedo de la tierra. Esto es el equivalente racional del matrimonio entre la Tierra y el Cielo. Y está suficientemente claro que tal matrimonio viene en Hesiodo inmediatamente a continuación. Gaya yace con Urano y da a luz a los Titanes. Y así comienzan las genealogías, esto es, la teogonía propiamente dicha.

Pero aquí tiene lugar el cambio imprevisto que antes mencioné.

Estos dioses son personas sobrenaturales, con formas y caracteres humanos y biografías bien conocidas. Y en este punto volvemos a aquel mundo de representación mítica que la cosmogonía racionalizada había rebasado ya hacía mucho. El cielo y la tierra resultan retransformados en un dios y una diosa, cuyo amor y odio se pintan en términos demasiado humanos.

Aquí, donde el himno mítico a Zeus comienza con el nacimiento de los dioses más antiguos, tenemos que dejar por el momento a Hesiodo y anotar un paralelo curiosamente próximo a este inesperado salto de la cosmogonía racionalizada al puro mito.

Los primeros tres capítulos del *Génesis* contienen dos relatos alternativos de la Creación. El primer relato, en su forma presente, no fue compuesto con antelación al *Éxodo;* es considerablemente más tardío que Hesiodo, incluso pudiera ser más tardío que Anaximandro. En esta cosmogonía hebrea, además, encontramos casi la misma secuencia de hechos. Recordemos lo que acontece en los seis días de la Creación.

1. Existe una confusión original, una masa acuosa informe que ocultan las tinieblas. Aparece la luz, separada de la oscuridad, como el día de la noche.

(Del mismo modo el hueco de Hesiodo se abrió y el Día nació de la Noche.)

2. El Cielo, como firmamento sólido (στερέωμα), se levanta para formar una bóveda que separa las aguas celestiales, de donde procede la lluvia, de las aguas de la tierra.

(Esto corresponde a la Tierra de Hesiodo cuando en-

gendra el cielo, como sitio seguro para los dioses. Existe la misma duplicación que hemos anotado.)

3. La tierra seca se separa del mar y se viste de plantas y árboles.

4. Se crean los cuerpos celestiales, sol, luna y estrellas.

(Del mismo modo que en los mitos y las filosofías griegas su formación viene después de la de la tierra.)

5 y 6. A continuación advienen las criaturas dotadas de movimiento y vida —aves, peces y reptiles— y, por fin, el hombre.

(Así la vida aparece cuando ya se ha completado la armazón cósmica.)

La diferencia más notable con respecto a las cosmogonías griegas es que el monoteísmo hebreo ha retenido al Divino Creador como la única causa primera. Por otro lado, no existen personificaciones míticas, ni figuras alegóricas al modo de Eros o de Fanes. Y la acción de Elohim resulta limitada a pronunciar la palabra creadora. Ha devenido abstracto y remoto en extremo. De eliminar la orden divina: "Que se haga tal cosa", dejando únicamente el acontecer que se ordena: "Existía tal cosa", y uniendo a continuación tales hechos en una cadena de causación natural, el relato entero se transforma en una evolución casi científica del orden del mundo. El proceso resulta ser el mismo de las cosmogonías griegas, separación o diferenciación a partir de una confusión primitiva. Y si lo medimos por la ausencia de personificaciones alegóricas, el *Génesis* es menos mítico que *La Teogonía* de Hesiodo, e incluso más próximo al sistema racionalizado de los milesios.

Al pasar al segundo relato de la Creación en el *Génesis* (caps. II y III) ya nos encontraremos otra vez en el mundo del mito. El absolutamente remoto Elohim del capítulo primero se ve reemplazado ahora por un Yahvéh antropomorfo, que moldea al hombre de barro, le sopla la vida en las fosas nasales, planta un jardín con árboles, toma la costilla del varón y fabrica de ella a la mujer, pasea por el jardín al fresco del día y habla a Adán con voz humana. La sustancia de la narración también se compone de auténticos mitos: la mujer Eva y el daño que causa recuerdan a la Pandora de Hesiodo; está el mito que explica la mortalidad del hombre a causa del pecado, por comer el fruto del árbol de la vida; y así sucesivamente.

Estos mitos pueden representar los episodios que concluyen un mito primitivo de la Creación. La primera parte, que se referiría al mundo ordenado antes de que fuese creado el hombre, fue suprimida por los compiladores sacerdotales del *Génesis*. La sustituyeron por su propia cosmogonía, ya expurgada y semifilosófica, que vemos en el primer capítulo.

Existe así un curioso paralelismo entre el *Génesis* y Hesiodo. Encontramos en ambos una cosmogonía prosaica a la que sigue un salto atrás al mundo de la poesía, poblado por las figuras concretas y humanas de los dioses míticos. Esto no es una mera casualidad. En cada caso la cosmogonía es el producto final de un largo proceso de racionalización en el que lo expurgado de la imaginación mítica ha sido tanto que el resultado casi pudiera confundirse con una construcción del intelecto razonador que partiera de la observación del mundo existente. Únicamente al reflexionar sobre ciertos aspectos nos damos cuenta de que no existe nada semejante. En el aparecer obvio del mundo no hay nada que nos sugiera

que el cielo hubo de ser alguna vez levantado de la tierra, ni que los cuerpos celestes se formaron tras ésta, y demás. La misma observación es aplicable a las cosmogonías más ligeramente racionalizadas de los filósofos jonios. Siguieron el mismo modelo, el cual nunca pudo haber sido elaborado por inferencia desde la observación de la naturaleza.

Ahora bien, el valor del paralelismo que he esbozado con la cosmogonía hebrea está en el hecho de que el Antiguo Testamento ha conservado otras trazas del mito original de la Creación que los autores sacerdotales del *Génesis* habían hecho desaparecer extensamente. Tal mito ha sido restaurado por algunos eruditos y, lo que es más, remitido a un origen ritual. Y bajo este mito y ritual palestinos está el Himno Babilonio de la Creación y los correspondientes ritos del Año Nuevo. Si seguimos tal pista, descubriremos, según creo, el marco de esos episodios que componen el tercer elemento de *La Teogonía* de Hesiodo, a saber, el himno mítico a Zeus.

La apertura del caos

Podemos comenzar por aquel curioso aspecto que antes acentué; el hecho de que, tanto en Hesiodo como en el *Génesis,* la separación del cielo y de la tierra tenga lugar dos veces. Tomaremos las dos versiones del hecho por separado.

Existe en el principio la apertura del hueco y la aparición de la luz dentro de la tiniebla primitiva. Yendo de la cosmogonía de Hesiodo al himno que la sigue, encontramos que este suceso corresponde a otro del primer episodio del mito. Hace cincuenta años Andrew Lang señaló que la mutilación del dios del Cielo por su hijo

Crono podría explicarse "como un mito de la separación violenta de la tierra y el cielo, cielo y tierra que algunas razas, como los polinesios, suponen que en su origen estaban estrechados en un íntimo abrazo". Cito estas palabras del *Adonis* (I, 283) de Frazer; y tal explicación la adopta Nilsson en su *History of Greek Religion* (p. 73).

Tras mencionar el huevo del mundo de los órficos, Nilsson escribe: "Aún más crudo es el mito cosmogónico de Hesiodo. Urano (el cielo) se colocó encima de Gaya (la tierra), la cubrió completamente y ocultó la prole de sus hijos en las entrañas de ésta. Gaya convenció a su hijo Crono de que los liberara cortándole a Urano los órganos de la generación. Existen curiosos paralelismos en el mito egipcio de Keb y Nut, el dios de la tierra y la diosa del cielo, y en el mito maorí de Rangi y Papa".

En este mito leemos: [5] "De Rangi, el cielo, y de Papa, la tierra, surgieron todos los hombres y las cosas; sin embargo, el cielo y la tierra permanecieron juntos y la tiniebla descansó sobre ellos y sobre las cosas que engendraron, hasta que por fin sus hijos deliberaron si habían de separarse de ellos o bien si habían de matarlos".

Tane Mahute los separó y levantó el firmamento. Entonces los dioses se dirigieron cada uno a su lugar separado en el aire, en la tierra y en el mar, y de esta suerte el mundo quedó constituido. Como complemento podemos anotar que, del mismo modo que a la apertura del hueco, en la cosmogonía de Hesiodo, le sigue la aparición de Eros, de igual manera en su mito la separación de Urano y Gaya va seguida por el nacimiento de Afrodita, quien tiene en su escolta a Eros y a Himeros y cuya

5. Tylor, *Primitive Culture,* I, 322.

prerrogativa (τιμή y μοῖρα) consiste en presidir el matrimonio (201-206).

El mito polinesio saca a luz con más claridad que Hesiodo el propósito en atención al cual se forzó la separación del cielo y tierra: era para dejar espacio al nacimiento de los dioses y proporcionarles las diversas regiones que pudiesen ocupar en un mundo ordenado. En el lenguaje del mito, ello capacitó a Gaya para dar a luz a su prole, a Pontos y a los demás dioses. En el lenguaje de la cosmogonía racionalizada, a esto le sigue la separación del mar y de la tierra seca y la aparición de los seres vivientes. Una vez que se concede como axioma fundamental el que "el cielo y la tierra eran en un tiempo una sola forma" (o, cual los filósofos lo dijeron, "todas las cosas estaban juntas", (ἦν ὁμοῦ πάντα), la teogonía y la cosmogonía también han de comenzar por la separación de los dos padres de los dioses o las dos regiones primarias del cosmos.

El agente en la versión mítica es Crono, instigado por la propia Gaya. Hasta ese punto Crono desempeña el papel de creador. También era el rey, el cual en el principio distribuyó entre los Titanes sus privilegios y dominios en el orden del mundo (*Teog.*, 392 y ss.) Sin embargo, su reino ha retrocedido al pasado tenebroso. En el himno es su hijo Zeus, el joven rey, quien ocupa el primer plano. Zeus es el héroe cuyas hazañas consolidaron el mundo tal como ahora es.

El dragón

Hasta aquí hemos hablado de la apertura originaria del hueco. Pasaremos ahora a la segunda versión de tal acto de separación. En Hesiodo, la Tierra da a luz al

Cielo y a las estrellas brillantes. En el *Génesis,* Elohim levanta el firmamento para que sostenga el océano celestial y crea el sol, la luna y las estrellas. ¿Cuál es el equivalente mítico de este episodio de la cosmogonía?

Una vez más encontramos la respuesta en las páginas de *La rama dorada.* Escribe Frazer:

> El mito babilonio relata cómo en el principio el poderoso dios Marduk luchó contra el gran dragón Tiamat, encarnación del caos acuoso y primigenio, y le venció, y cómo, después de tal victoria, creó el cielo y la tierra presentes al dividir el enorme esqueleto del monstruo en dos mitades, una de las cuales se constituyó para formar el cielo, mientras que la otra mitad parece ser que la usó para fabricar la tierra. Así esta narración es un mito de creación... El relato de la Creación que nos proporciona el primer capítulo del *Génesis,* que ha sido abundantemente alabado en atención a su sencilla majestad y a su sublimidad, únicamente resulta ser una versión racionalizada del viejo mito de la pelea con el dragón, mito que por la crudeza de su pensamiento es merecedor de alistarse entre las curiosas fantasías de los más primitivos salvajes.[6]

Se refiere Frazer a la llamada "Épica de la Creación" babilónica. Leemos allí cómo Tiamat, el dragón de las aguas, buscando tomar venganza en los dioses jóvenes por la muerte de su esposo Apsu, organizó una hueste de monstruos. Venció al primer campeón de los dioses, quienes apelan entonces a Marduk. Toma éste a su cargo el salvarles si le prometen la soberanía sobre todo el orbe. Exaltado como gran dios, mata al dragón y encarcela a sus monstruos en el mundo inferior. A con-

6. *The Dying God,* p. 105.

tinuación, divide su cuerpo en dos mitades de las que construye el cielo y la tierra; fija las regiones del mundo ordenado y asigna las tres provincias del cielo, la tierra y la mar a Anu, Enlil y Ea. Ordena el año y los signos del Zodíaco y los demás cuerpos celestiales. Viene entonces una larga descripción de las constelaciones.

Tenemos aquí, en la forma más vetusta que conocemos, el levantamiento del cielo estrellado desde la tierra, seguido por la ordenación de las estrellas y de las regiones del cosmos. Hemos visto de qué modo estaba todo esto racionalizado en el primer capítulo del *Génesis,* y reducido a la formación del firmamento, a la creación de los cuerpos celestiales y a la separación de la tierra y del mar.

Pues bien, el eslabón que conecta el mito babilonio con el *Génesis* nos viene dado por algunas referencias, en los Salmos y en los Profetas, al mito de Yahvéh matador del dragón Rahab o Leviathán. Pongo aquí una de entre muchas:

> Mi rey de antiguo es Dios, el que obra por la salvación en medio de la Tierra.
>
> Tú dividiste el mar gracias a tu poder; tú rompiste las cabezas del dragón de las aguas.
>
> En pedazos las cabezas de Leviathán rompiste.
>
> Tuyo es el día, también la noche es tuya; preparaste tú la luz y el sol.
>
> Tú decidiste las fronteras de la tierra. Tú hiciste el estío y el invierno.[7]

Aquí la división de las aguas por el firmamento viene puesta a la par con la reducción a trozos del dragón. A ello sigue la creación de la luz y del sol, el ordenamien-

7. *Salmo LXXIV,* 12-17.

to de las estaciones y la fijación de los límites de la tierra.

Pues bien, uno de los episodios más apasionantes de Hesiodo es la muerte del dragón a manos de Zeus. Es uno de los pasajes que los editores condenan atendiendo a cierta incongruencia y dislocación. Entre los descendientes de Pontos, encontramos al dragón medio humano Equidna, quien en maridaje con Tifón trae al mundo una camada de monstruos (*Teog.*, 295 y ss.). Después (820), tras la expulsión de los Titanes del cielo, adviene la batalla de Zeus con el dragón Tifoeo, que aquí es el hijo de la Tierra y del Tártaro. La naturaleza entera se ve envuelta en el tumulto de esta lucha terrible. Tras su victoria, Zeus, del mismo modo que Marduk, se ve entronizado como rey de los dioses, y reparte entre ellos los lugares que ocuparán en el mundo ordenado.

En virtud de los paralelos hebreo y babilónico (para no mencionar otros), sostengo que la batalla de Zeus con el dragón Tifoeo es un rasgo original del mito griego de la Creación, al cual debiera seguir la elevación del firmamento y la formación de los cuerpos celestiales. De esta continuación queda únicamente una traza en la cosmogonía, allí donde la tierra da a luz al cielo y a las estrellas brillantes, o sea, la segunda de esas dos separaciones de tierra y cielo que ya hemos apuntado.

Ahora nos es posible explicar por qué tal separación tiene lugar dos veces. En las cosmogonías racionalizadas es inexplicable; pero la razón aparece en el mito. En éste el trabajo de la creación viene a ser la proeza de un dios personal —Marduk, Yahvéh, Zeus— que puede sacar la luz de la tiniebla, el orden de lo amorfo, sólo porque antes ha triunfado sobre los poderes del mal y del desorden, personificados en el dragón de las aguas

y en su prole de monstruos.[8] Pero tal hazaña debe suceder *en alguna parte:* el drama precisa de un escenario. También el héroe ha de haber nacido y tiene que tener su historia; y si es el hijo del Cielo y de la Tierra, sus padres deben haberse separado antes de que pudiesen casarse y engendrar un niño.

De aquí la necesidad de que todo el relato hubiera de comenzar con el advenir del hueco. En la cosmogonía de Hesiodo esto sucede con toda simplicidad: el primer acontecimiento carece de causa que esté tras él. Sin embargo, en el mito todos los hechos están expuestos a tener causas personales. Así nos encontramos con que Urano y Gaya son forzados a separarse por Crono, antes de que los dioses, incluyendo al mismo Zeus, pudieran haber nacido. El resultado es esa curiosa duplicación. El cielo y la tierra se separan al principio para que nazca el dios, el cual creará el mundo al deslindar cielo y tierra cual si se tratara de las dos mitades del dragón.

Pero ya es tiempo de que cumpla la promesa del título, que sugiere que, en última instancia, *La Teogonía* de Hesiodo se basa en el ritual. Hasta aquí sólo he argüido que su cosmogonía, que lo es todo menos filosófica, es un reflejo racional de su himno mítico a Zeus, precisamente como el primer capítulo del *Génesis* es un reflejo de los mitos de Yahvéh y de Marduk. Sin embargo, me he referido sólo a dos episodios del mito. A la luz del material oriental, ahora nos es posible ir más lejos y preguntarnos si otros episodios del himno a Zeus no encajarán también en un modelo trabado, y si tal modelo no pudiera, en última instancia, ser referido a una secuencia de actos rituales.

8. Roscher, *Lex.* s.v. "Ophion". Jensen sugirió que la lucha de Χρόνος-Κρόνος con Ofioneo en la cosmogonía de Ferécides es equivalente a la lucha de Marduk y Tiamat.

Está ya establecido con toda certeza que la muerte de Leviathán a manos de Yahvéh o la de Tiamat a manos de Marduk no son lo que Frazer llamaba "curiosas fantasías" de salvajes primitivos y enigmáticos, sentados en torno al fuego y especulando sobre el origen del mundo. Tampoco fue esta lucha un suceso aislado carente de contexto. Algunos estudiosos de la Biblia [9] han llegado a la conclusión de que los salmos que la celebran pertenecen a un grupo de canciones litúrgicas que se recitaban, como parte del culto del Templo, en la Fiesta de los Tabernáculos. Esta fiesta inauguraba el Año Nuevo; y en su ritual dramático los hechos que tales Salmos describen eran representados anualmente.

Se infiere de los Salmos que la lucha con el dragón era un episodio del drama, en el que, de igual manera que en la duración de todo el festival, el papel de Yahvéh era desempeñado por el rey. Había también una procesión triunfal en la que se llevaba al rey divino en su carro hasta la colina de Sión para ser entronizado en el templo. Se portaban emblemas de la nueva vegetación, de la fertilidad y de la humedad, y se ondeaban como un conjuro que asegurase suficiencia de lluvia para el año que venía. También existen señales de que, en algún punto del trayecto del rey, se llevaba a cabo otro combate ritual. La procesión se veía asaltada por los poderes de las tinieblas y de la muerte, que son también los enemigos de Israel, los reyes de la tierra que se congregaron contra el ungido del Señor. El dios que blande el trueno interviene para salvar a su real hijo y reducir a polvo a sus oponentes. Tal episodio tiene su paralelo en el rito anual de Abydos en Egipto. La procesión que conduce a Osiris a su santuario se ve atacada por una

9. El profesor W. O. E. Oesterley en *Myth and Ritual,* cap. VI, y A. R. Johnson en *The Labyrinth.*

banda que representa a Set y a sus seguidores, los cuales son repelidos por otro grupo, capitaneado por Horus. En Jerusalén posiblemente también tenía lugar un matrimonio sagrado que se realizaba en un bosquecillo, conmemorado por las tiendas hechas de ramas de las que el festival tomaba nombre, los Tabernáculos.

Parece entonces que la muerte del dragón a manos del dios-rey, que era el acto inicial de la creación, constituía un aspecto del ritual dramático en el festival del Año Nuevo. ¿Cuál es la relación entre un festival del Año Nuevo y el mito de la Creación?

Hay estudiosos orientales que han respondido convincentemente a esta pregunta. El festival era mucho más que la inauguración civil de otro año. En primer lugar, era una ceremonia cuya eficacia mágica consistía en asegurar, en el transcurso del año por venir, la debida provisión de lluvia y la consiguiente fertilidad de las plantas y animales, cosas de las que depende la vida del hombre. Tal propósito nunca se olvidó. Resulta constatado en los términos más simples por el profeta Zacarías (XIV, 16), quien predice que, cuando el Señor sea Rey sobre toda la tierra, todos los que queden de aquellas naciones que lucharon contra Jerusalén habrán de subir año tras año a glorificar al Rey, al Señor de los Ejércitos, y tendrán que guardar la fiesta de los Tabernáculos: "Y así será, que aquellos que no vengan... *sobre ésos no caerá la lluvia*".

Así pues, la figura central de los ritos del Año Nuevo era el hacedor de la lluvia, el rey divino. Sin embargo, en el avanzado estado de civilización que estamos considerando ahora, en Babilonia, Egipto y Palestina, el rey se había convertido en mucho más que en un hechicero que hiciese llover. Controlar la lluvia es controlar el paso de las estaciones y sus poderes de sequía y humedad,

calor y frío; y, a su vez, éstas están relacionadas con las revoluciones ordenadas del sol, la luna y las estrellas. El rey es, de esta suerte, mirado como la personificación viva del dios que instituyó este orden natural y ha de renovarlo y mantener su funcionamiento a perpetuidad para beneficio del hombre. El rey personifica ese poder y también la fuerza de vida de su pueblo, que se concentra en su persona oficial. Él es el mantenedor del orden social; y la prosperidad de la nación depende de su rectitud, entre los hebreos *sedek,* entre los griegos δίκη. Protege a su pueblo de los poderes malignos de la muerte y del desorden, del mismo modo que en la guerra los conduce a la victoria sobre sus enemigos.

El propósito del festival del Año Nuevo consiste en renovar —esto es, recrear— la vida ordenada del grupo social y del mundo de la naturaleza, tras la tiniebla y la derrota del invierno. El poder que hace dar una vuelta más al año que gira está conferido al monarca, aunque se derive del dios que él representa, el dios que primero puso la rueda en marcha. Así pues, los ritos son considerados como una anual repromulgación de la Creación.

Comentando los rasgos comunes a los festivales del Año Nuevo en Babilonia y Egipto, el profesor Oesterley hace notar [10] que, si bien existen muchos dioses,

> ... hay uno que asume la supremacía en el papel del creador que engendra; y a los reyes de la tierra se les identifica con él. Osiris entre los egipcios, y Marduk entre los babilonios, son los dioses supremos, y en cada caso el rey terreno es identificado con su dios. Durante el festival del Año Nuevo, organizado en honor de la deidad, él es proclamado rey; y esto se expone gráficamente en la representación de su subida al trono; de

10. *Myth and Ritual,* p. 123.

esta suerte es reconocido como señor de la creación. El rito mistérico no sólo simbolizaba, sino que se creía que, de hecho, llevaba a cabo la revivificación de la Naturaleza.

Pues bien, lo que Osiris era para los egipcios y lo que Marduk era para los babilonios, eso era Yahvéh para los israelitas. El festival del Año Nuevo tenía lugar entre éstos el primer día de la Fiesta de los Tabernáculos (*Sukkoth*), cuando se celebraba la realeza de su dios Yahvéh, y se le reverenciaba y honraba como Señor de la Creación. Por su voluntad... el producto del suelo en el año por venir sería abundante; de este modo se renovaba cada año la manifestación de su poder creador, de suerte que cada festival del Año Nuevo era un memorial de la Creación, habida cuenta que en cada Año Nuevo la tierra volvía a ser creada... Puede decirse que el festival del Año Nuevo venía a ser como una repetición de la Creación.

Al mismo propósito el profesor Hooke dice, refiriéndose a la ceremonia babilónica:

La tal era, literalmente, la creación de un Año Nuevo, el perdón de las culpas y mancillas del año viejo y la garantía de seguridad y prosperidad en el año por venir. Se aseguraba por medio de esta ceremonia el funcionamiento debido de todas las cosas, del sol, la luna, las estrellas y las estaciones en su orden establecido. Aquí está el significado ritual de la Creación: existe una creación nueva año tras año, como resultado de tales ceremonias. El concepto de creación, en este estado de la evolución de la religión, no es cosmológico, sino ritual. No ha surgido como respuesta a las especulaciones en torno al origen de los seres, sino como un medio ritual de mantener el necesario orden de cosas que es esencial para el bienestar del grupo.[11]

11. *Origins of Early Semitic Ritual,* p. 19.

Ahora podemos definir la relación entre el mito de la Creación y los ritos del Año Nuevo. Se trata de la relación llamada "etiológica". La evidencia de los babilonios es aquí concluyente. Poseemos una gran parte del mito en las tabletas que ahora equivocadamente se titulan "Épica de la Creación". No se trata de una epopeya, sino de un himno. La épica no refleja las acciones rituales; tampoco se recitaba como conjuro que reforzase la eficacia de un rito cada vez que éste se celebraba. Tal documento es un himno a Marduk, relatando sus hazañas al crear y ordenar el mundo de los dioses y los hombres.

Sabemos, además, que en el cuarto día del festival del Año Nuevo, en el equinoccio de primavera, el himno era recitado de principio a fin por el sumo sacerdote que se cerraba solo en el santuario. Tal cosa se hacía con prioridad a la llegada del rey, quien venía a tomar la dirección de las principales ceremonias.

Además, hay fragmentos de un comentario sacerdotal sobre los ritos que explican que la serie íntegra de acciones ejecutadas por el rey simbolizaban las hazañas de Marduk en el relato de la Creación. Tal relato es, de hecho, el mito etiológico del festival del Año Nuevo.

Pues bien, sabemos que un mito etiológico no es en realidad el relato histórico de una serie sobrenatural de acontecimientos que instituyeron el rito, el cual declara restablecer esos aconteceres a escala minúscula. El rito mismo es el único suceso histórico, repetido anualmente. En cada primavera el rey-dios verdaderamente vuelve a crear el orden natural y social. El mito es una transcripción, en un plano más alto, de tal puesta en escena, ya a un nivel en el cual se imagina que las acciones correspondientes fueron llevadas a cabo, de una vez para siempre, por ese dios a quien el rey, según se concibe, personifica y representa. Pero tal dios es simplemente una proyección,

elaborada con el carácter y funciones oficiales del rey y abstraída de la accidental personalidad humana a quien se enviste, mientras su vitalidad permanece en todo su vigor, con esas funciones. Cuando envejece o muere, el carácter divino se transmite a su sucesor. El dios se relaciona con el rey individual del mismo modo que la Idea platónica con la serie de objetos particulares que por un tiempo manifiestan su carácter. Similarmente, el mito es la transcripción universalizada de la acción ritual periódica, proyectada a un nivel suprahumano.

Se sigue de esto que el contenido del mito de la Creación no es "curiosa fantasía", o especulación carente de base; tampoco se deriva de la observación de los fenómenos de la Naturaleza. Partiendo de la apariencia dada del firmamento estrellado sobre nuestras cabezas y de la vasta tierra bajo los pies, nadie, salvo un lunático bajo la influencia del hashish, podría nunca llegar a la teoría de que originalmente se formaron por la partición en dos mitades del cuerpo de un dragón. Pero supongamos que partimos de una representación ritual en la que las potencias del mal y del desorden, representadas por un actor clerical con máscara de dragón, se ven derrotadas por el rey divino como parte de una regeneración mágica del orden social y natural. A continuación puede componerse un himno en el que se magnifique tal acto con toda circunstancia de gloria y honor al modo de una batalla terrorífica entre el rey de los dioses y el dragón del abismo. Y tal himno se recitará cada vez que la representación ritual se lleve a efecto para reforzar su eficacia con toda la majestad de su precedente suprahumano.

Pues bien, mientras el mito sigue siendo parte de un ritual vivo, su significado simbólico está claro. Sin embargo, cuando el ritual ya ha caído en desuso, el mito puede sobrevivir por muchos siglos. La acción aparecerá ahora

tosca, grotesca, monstruosa; y sin embargo, un poeta puede sentir intuitivamente que tal relato está aún pleno de significación, si bien oscura, en virtud de las intensas emociones que pasaron a su factura cuando aún formaba parte de una acción religiosa de importancia vital. Los símbolos como el dragón perturban todavía los sueños de nuestros más civilizados contemporáneos.

Así pues, la sugerencia a la que toda esta intrincada argumentación nos ha conducido consiste en que el elemento mítico de *La Teogonía* se compone principalmente de los restos de un mito de la Creación que, a la vez, es un himno a Zeus. En tiempos de Hesiodo ya se había desprendido, desde hacía mucho, del ritual que una vez reflejase, y los episodios sufrieron naturalmente cierta dislocación. Además, como Hesiodo era inconsciente de tal origen ritual, el único que las hace inteligibles, las líneas generales resultan en algunas ocasiones borrosas. Sin embargo, si les pasamos revista con toda brevedad hallaremos que el antiguo modelo aún puede perfilarse.

1. El mito de Hesiodo se relaciona con la cosmogonía precedente por medio del matrimonio de Gaya y Urano, padres de los dioses más antiguos, los Cíclopes, que proporcionarán a Zeus su rayo, los Hecatonquiros que lucharán en su favor contra los Titanes; y los Titanes.

Urano odia a sus hijos, que no pueden nacer hasta que Crono castra a su padre y fuerza la separación de los cónyuges.

En el mito babilónico los primeros padres son las potencias masculina y femenina del abismo primigenio, o sea, Apsu y Tiamat, cuyas aguas en un principio estaban mezcladas. Apsu desea acabar con sus hijos, los dioses más antiguos. Ea conspira contra Apsu, lo mata y castra a su mensajero, Mummu.

2. A continuación vienen las tres genealogías de Hesiodo. Los hijos de la Noche incluyen a la Muerte y a todos los males que asolan la humanidad. Entre los descendientes de Pontos está el dragón Equidna con su consorte Tifón y su camada de monstruos.

En el himno babilónico Tiamat planea vengar a Apsu con la ayuda de los monstruos nacidos del mar. Entroniza como rey a Kingu, de entre sus primogénitos, para gobernar a sus hijos restantes, de manera muy parecida a como Gaya escoge a Crono para que capitanee a los Titanes.

3. A continuación ambos poemas narran el nacimiento del joven dios —Marduk, Zeus— que ha de convertirse en rey y ordenar el mundo de los dioses y de los hombres.

Esta parte de la historia de Zeus es de origen cretense. Una vez más el viejo rey trata de acabar con sus hijos, que le despojarán de su reino, y es derrotado merced a una estratagema.

Puede recordarse aquí cómo en el himno Palaikastro aparece el aspecto de la fertilidad del joven Zeus cuando dirige la danza de las Kuretes y se le invoca para que aporte fecundidad al Año Nuevo.

En Hesiodo, Zeus libera a los Hecatonquiros y a los Cíclopes, quienes le dan el rayo que asegurará su soberanía.

Como hace notar Nilsson, un dios de la fertilidad que renace cada año debe también morir anualmente. La muerte de Zeus era una parte del mito cretense que los griegos suprimieron.

Es digno de tener en cuenta que la muerte de Marduk no figura en el mito de la Creación; sin embargo, poseemos tabletas que testifican el ritual de su muerte y

resurrección, que, de alguna manera, acompañaban el festival del Año Nuevo. El ritual se asemejaba al de Tammuz; y mientras Bel-Marduk estaba en el mundo subterráneo, el himno de la Creación se cantaba como un conjuro para asegurar su retorno a la vida.

4. La narración de Hesiodo se interrumpe aquí con la genealogía de Japeto, que conduce al engaño de Zeus por parte de Prometeo, al robo del fuego y a la creación de la mujer para asolar a la humanidad. Tales hechos, que implican que el hombre ya ha sido creado, se hallan obviamente fuera de su lugar. En el verso 617 Hesiodo vuelve a la liberación de los Hecatonquiros. Zeus les entrega el alimento de la inmortalidad, y ellos se empeñan en la lucha contra los Titanes, que están atacando el Olimpo. La batalla no se decide hasta que Zeus, armado ahora con el rayo, interviene. Los Titanes son destrozados y encarcelados en el Tártaro.

Estos Titanes que asaltan el Olimpo difícilmente pueden ser los mismos que los hijos de Urano llamados Titanes en la primera genealogía. No se puede creer que la amable Tetis, Febe, coronada de oro, y dos novias de Zeus, Temis y Mnemosine, puedan haber sido abatidas por peñascos, destrozadas por el rayo y encadenadas en el Tártaro para siempre.

La narración ha surgido del combate ritual en el que las fuerzas de la muerte y el desorden, los seguidores de Set, los reyes de la tierra, atacan la escolta del joven rey y son derrotados por el dios que éste representa. Si esto es así, la Titanomaquia perpetúa un aspecto del ritual del Año Nuevo.

5. En el mito babilónico los enemigos de los dioses jóvenes son Tiamat y su horda de monstruos. Ésta de-

rrota a su primer campeón, Anu. Los dioses apelan entonces a Marduk que se afanará en salvarles si le prometen la soberanía sobre todo el mundo. Los dioses le rinden homenaje y le invisten con las insignias de la realeza. Adviene una batalla terrorífica, narrada con gran longitud. Tiamat resulta muerta y sus monstruos encarcelados.

A continuación Marduk separa su cuerpo para hacer el cielo y la tierra, fija las regiones del mundo ordenado y asigna el cielo, la tierra y el mar, a Anu, Enlil y Ea como dominios suyos. (Compárese el δασμός [12] de estas mismas regiones a los tres hijos de Cronos.)

Marduk ordena el año, los signos del Zodíaco y los demás cuerpos celestes.

Ea crea al hombre de la sangre del consorte de Tiamat, Kingu.

A continuación Marduk da leyes a los dioses y fija sus prerrogativas. En acción de gracias construyen el templo de E-Sagila, donde se juntan todos los años para el festival del Año Nuevo, ese mismo festival cuyo ritual está reflejado en el himno.

En Hesiodo la batalla con el dragón Tifoeo sobreviene después de la expulsión de los Titanes, como última proeza de Zeus. No puede seguirlo el trabajo de la Creación en razón de que la formación del mundo ordenado ya ha sido descrita en la cosmogonía que precede a todo el mito y Hesiodo es demasiado lógico para repetirla aquí. Sin embargo, viene tras ella el reconocimiento final de Zeus como rey de los dioses, entre los que reparte sus prerrogativas.

De tal suerte instituye Zeus el orden natural y social. Esta función real se expresa alegóricamente por medio del matrimonio de Zeus con Temis (orden social) y

12. Reparto, distribución *(N. del t.)*.

del nacimiento de sus hijos, las Estaciones (cuyos nombres son Buen Gobierno, Justicia y Paz) y las Moiras, que dan sus partes de bien y de mal a los hombres.

Así el último episodio del himno a Marduk es que los siete dioses del destino fijan los hados para toda la humanidad.

El paralelismo que he esbozado podría ilustrarse con mucho más detalle. Sin embargo, tal vez tengamos ahora un caso *prima facie* que responde a la tesis de que el himno de Hesiodo a Zeus no es una genealogía interrumpida por episodios carentes de conexión, sino que refleja los rasgos de un antiguo ritual de recreación del Año Nuevo en el cual el rey personificaba a Zeus. El mito puede haber sido desvinculado del ritual por largo tiempo. Hesiodo no podía tener presentes sus orígenes; sin embargo debió estar confusamente consciente de que precisamente tales episodios resultaban relevantes para el relato de la Creación.

Investigaciones ulteriores que se realizaran en Grecia y Asia Menor nos podrían descubrir si existe algún fundamento para conjeturar que el festival del Año Nuevo en cuestión fue alguna vez celebrado en el palacio del rey Minos.

NOTA:

Lo que sigue está añadido al manuscrito de este ensayo, con una nota diciendo que lo ocasionó una crítica del profesor A. B. Cook, en relación a si pudiera ser posible señalar un ritual en suelo griego *cuya etiología pudiese ser el mito del que tratamos.*

W. K. C. G.

Me pregunto si este festival del Año Nuevo no es el padre originario de muchos otros, incluyendo a los Dioni-

síacos (los festivales del Año Nuevo no precisaban que su celebración se efectuase en primavera), que han divergido al poner el acento en rasgos diferentes del original hasta que pareciesen tener en común tan poco como lo puedan tener la pata de un caballo, el antebrazo y la mano humanas, y el ala de un ave. De esta suerte el elemento de muerte y resurrección puede ser casi completamente suprimido en una de sus formas (como en Babilonia, donde sobrevivió sólo como un extraño rito, y en la humillación del rey divino por el Sumo Sacerdote, de lo que aún quedan trazas en el rito de la coronación). En otras partes tal rasgo podría haberse convertido en central y acaparar toda la importancia: se tendrá entonces el ritual que da lugar a la tragedia y la comedia. El *Kingship* de Hocart sugiere que debieran derivarse de una sola fuente también el ritual de la coronación y las ceremonias de iniciación del tipo eleusino (que eran ritos relativos a la fertilidad agrícola, *no* iniciaciones tribales). En el caso de Osiris el *tema* de la muerte y la resurrección es central, pero persisten otros aspectos.

Solamente hay un tema fundamental detrás de todo esto; la renovación de la vida, el renacer, el rey joven que substituye al viejo.

Lo que me incitó a esta reflexión fue la idea (que tomé de los libros de Hooke) de que la primera cosmogonía filosófica no es solamente una transcripción de la cosmogonía mítica, sino que tiene su más profunda raíz en *los ritos,* algo que tangiblemente existe, y que no son especulaciones y "fantasías" carentes de base.

LA INTERPRETACIÓN MARXISTA DE LA FILOSOFÍA DE LA ANTIGÜEDAD

El tema de este artículo es la aplicación de la interpretación marxista de la historia a la filosofía antigua tal como se ha llevado a cabo en dos libros recientes: *Science and Politics in the Ancient World* de Farrington y *Aeschylus and Athens* de Thomson. El libro de Thomson abarca un campo mucho más amplio; sus referencias a los filósofos son meramente accidentales. Sin embargo, parece compartir la interpretación que Farrington ofrece de ellos; y además es un reconocido seguidor del credo marxista.

Ante todo he de decir unas palabras con respecto a esta doctrina. Citaré una de sus afirmaciones, que tomo de un libro al que aún se confiere carácter de autoridad.

Engels, en su polémica contra el desafortunado Dühring,[1] afirmaba que la concepción de la historia había cambiado decisivamente en virtud de los "nuevos hechos" de los movimientos obreros en las décadas de 1830 y 1840.

> Los nuevos hechos —dice— hicieron imperioso un nuevo examen de toda la historia pasada, y se ha visto así que *toda* la historia pasada resultaba ser la historia de luchas de clase, que tales clases sociales en lucha eran

1. *Anti-Dühring* (trad. ingl.), p. 32.

> siempre el resultado de los modos de cambio y producción, en una palabra, de las condiciones *económicas* de su tiempo; que, en consecuencia, la estructura económica de la sociedad forma siempre la base real desde la que, en último análisis, ha de explicarse toda la superestructura de instituciones políticas y legales, de igual manera que las concepciones religiosas, filosóficas y demás de cada período histórico. Ahora el idealismo ha sido desbancado de su último reducto, la filosofía de la historia; es ahora cuando una concepción materialista de la historia ha sido propuesta, y el método descubierto es explicar la consciencia del hombre por su ser, en lugar de, como se hacía hasta ahora, su ser por su consciencia.

Tenemos aquí una afirmación de rompe y rasga. Trataré de seguir sus implicaciones en un curso de pensamiento que puede bosquejarse en el trato que Farrington da a la historia de la filosofía, y en particular en su modo de considerar a Epicuro y Platón.

No tengo interés alguno en negar que la interpretación económica de la historia ha puesto de relieve ciertos factores que, faltos de consideración, habían ejercido su influencia en el curso de la especulación religiosa y filosófica. He creído desde hace mucho que por lo menos algunos conceptos filosóficos o científicos tienen un origen social, en alguno de los sentidos que una expresión tan ambigua posee. En un libro publicado treinta años atrás traté de perfilar algunos de ellos, remitiéndolos a representaciones colectivas corrientes en épocas precientíficas y conservados en mitos y poemas posteriores. Sin embargo, por aquel tiempo no sabía yo nada del materialismo dialéctico y mis especulaciones (por lo que tenían de valor) eran completamente independientes de la doctrina marxista. Ahora que ya he realizado cierto estudio de tal doctrina me es posible percatarme de que también

por ese lado puede obtenerse adicional ilustración. La historia de la filosofía puede ponerse en próximo contacto con otras formas de la actividad humana, siempre y cuando la influencia de los factores económicos y sociales pueda ser medida y apreciada sin pasión.

Pero aquí mismo —sobre eso de "sin pasión"— ya entro en disputa con mis amigos marxistas. Ellos no admitirán que ni los filósofos ni el estudioso que los interpreta puedan ser desapasionados o desinteresados. Para el marxista no hay luz sin calor; y, de hecho, cuanta más luz ve más ardoroso se torna.

La razón aparece con claridad en el párrafo de Engels que he citado. La doctrina marxista tomó forma un siglo atrás, cuando la Revolución Industrial había producido una aguda crisis en la lucha de clases y Europa parecía hallarse a las puertas de una revolución social que no fue sino un aborto. El Manifiesto Comunista apareció en 1848; y desde entonces se ha convertido en el credo de lucha de un partido político sumamente enérgico. Los miembros de este partido encuentran fuerza en la convicción de que sus oponentes, incluso en la esfera del pensamiento o del saber abstracto, no sólo están en el error sino que además se aferran egoístamente a su posición social y a sus riquezas. Su propia y generosa simpatía hacia los oprimidos se ve aún reforzada por una interpretación de toda la historia que les asegura que se hallan del lado de la verdad, esto es, del lado que está llamado a vencer. Incluso si trataran de ser desapasionados su actitud sería peor que equivocada: sería "ahistórica".

Fortificado por tal credo, el marxista retoma para el estudio del pasado ese carácter de justa indignación que tan apropiado resulta al que toma postura en el conflicto de nuestra época. Es natural que ello sea así; en razón de

que "*toda* la historia pasada es la historia de la lucha de clases", y todos los sistemas filosóficos son reflejos, en el plano de las ideas abstractas, de los antagonismos económicos de la sociedad. Se sigue que los filósofos, e incluso los poetas en tanto que tienen una filosofía de la vida, han de alinearse a este o aquel lado del conflicto de clases, tal como tenía lugar en la sociedad de su lugar y tiempo. Sus especulaciones, que *ex profeso* declaran desinteresadas, han de hallar su correlato en algún cambio económico o social. Los que pueden alinearse en la fila de las fuerzas sociales que, de hecho, estaban destinadas a prevalecer, serán aprobados como revolucionarios y progresistas. Los que parecen sostener una causa que, de hecho, fue perdida se denunciarán como egoístas que trataban de perpetuar los privilegios de su propia clase. Pues bien, si miramos desde este ángulo el estudio de la filosofía griega, notaremos inmediatamente (como ya lo hicieron los antiguos) que existían dos tradiciones principales, las cuales discurren paralelas a lo largo de todo el período. Es cierto que en determinados lugares pudieran existir saltos y flujos de una a la otra en forma de sistemas mixtos; sin embargo, en su conjunto mantuvieron un carácter distinto y, con el transcurso del tiempo, llegaron a la oposición abierta.

A la primera tradición se la llamó jónica. Comenzando con Tales y Anaximandro, fue continuada en el siglo v por Anaxágoras, Arquelao y Diógenes de Apolonia, y encontró su expresión más afortunada en el atomismo de Demócrito, recogido y modificado por Epicuro. La tendencia de esta tradición iba dirigida hacia el materialismo, esto es, la creencia en que la realidad se halla en los cuerpos que nos es dado ver y tocar, y en que el alma está compuesta solamente de cuerpos de textura especialmente fina, destinados a dispersarse en el momento de

morir. No se negaba la existencia de los dioses; sin embargo, éstos no interferían en el curso de los aconteceres físicos, cosa que se dejaba al juego, carente de sentido, del azar y la necesidad.

La otra tradición, llamada italiana, comienza con Pitágoras. Pone el acento no en la materia, sino en la forma, y coloca los intereses de un alma inmortal por encima de los de un cuerpo destinado a perecer. Culmina en el idealismo platónico, que propugna la prioridad ontológica del alma con respecto al cuerpo y que, además, es la fuente de todo movimiento corporal. La realidad es inmaterial, accesible al pensamiento pero no a los sentidos. El mundo cambiante de las apariencias no puede producir conocimiento de certitudes. A pesar de que su estructura general presenta evidencias de conformación inteligente, no hay, *sensu stricto*, ciencia de la Naturaleza en razón de que el principio racional del orden del universo no se ha colocado completamente por encima de ese elemento ingobernable del azar y la necesidad que detenta indisputado dominio en los sistemas jonios.

Al confrontar estas dos tradiciones no dudaremos con cuál simpatizará el marxista. Su interpretación materialista de la historia, ya en sí una reacción contra la interpretación idealista de Hegel, va unida al materialismo en el sentido filosófico. Habiendo establecido que todas las concepciones religiosas y filosóficas pueden, en última instancia, explicarse en términos de relaciones económicas y modos de producción de bienes materiales, naturalmente se adherirá a la doctrina según la cual la materia verdaderamente existe y es previa al espíritu, mientras que la mente y todas sus creaciones son, de alguna manera, una superestructura secundaria, o un reflejo, o un epifenómeno. Y al hablar de la materia está pensando, sospecho yo, en algo que se parece mucho más a los átomos

de Epicuro o de sir Isaac Newton[2] que a lo que cualquier físico del siglo XX reconocería como existente. En consecuencia, dará su aprobación a la corriente jonia dentro del pensamiento griego, en contra del platonismo.

Ahora ya estamos preparados para encararnos con la defensa que Farrington hace de la filosofía jonia y, por encima de todo, del atomismo de Epicuro, atendiendo a tres razones: primera, como científicamente verdadera, hasta donde pudo llegar; segunda, como potencialmente útil para el progreso material; y tercera, como filantrópica en otro sentido, a saber, una filosofía popular que prometía emancipar al "pueblo llano" de la tiranía de los oligarcas como Platón, quienes deseaban mantenerlo en sujeción permanente, negándole el acceso a la verdad y envenenando su espíritu con supersticiones antañonas.

Propongo que tratemos estos tres puntos por separado, y explicaré por qué da en parecerme que esta plasmación distorsiona los hechos.

1. En primer lugar está la cuestión de la verdad científica. ¿Puede alguien sostener que los sistemas jonios, de Anaximandro a Epicuro, estaban basados sólidamente en razones que cualquier investigador imparcial estaría obligado a admitir?

Farrington abre su exposición sobre los jonios estableciendo como "un hecho que cualquiera puede confirmar el que la clase de cosas de las que hablaba Anaximandro en su libro *Sobre la Naturaleza* era la misma clase de cosas que un autor al día expone hoy en un manual científico sobre el universo".[3] A continuación

2. Newton describió los átomos como "partículas sólidas, macizas, duras, impenetrables ... incluso tan duras que nunca se gastan ni rompen" (citado por Dampier, *A History of Science,* 4.ª ed., p. 170).
3. *Op. cit.*, p. 19.

esboza un perfil del sistema de Anaximandro en términos modernos, omitiendo sus rasgos arcaicos y dejando incidentalmente a un lado todas las trazas de aquellos orígenes sociales sobre los que Thomson ha puesto el acento con toda exactitud. Por último, Farrington nos dice que Anaximandro conocía que había dado, "por mirar al universo que estaba en torno a él y pensar en lo que vio" (esto es, mediante la observación y la reflexión), con una clase nueva de conocimiento, del cual pensaba que "era digno de confianza en cuanto a que marchara por sí mismo en medio de hombres inteligentes y a que resultase útil a la humanidad".

Tal afirmación, no hay duda, representa una parte de la verdad; sin embargo, yerra en la consideración de aquellos rasgos que Farrington omite. ¿Qué clase de observación puede haberle enseñado a Anaximandro el que la tierra fuese un tambor cilíndrico, tres veces más ancho que alto; o que las estrellas fijas, la luna y el sol, en este orden están distantes de la tierra respectivamente nueve, dieciocho y veintisiete veces el diámetro de ésta? Sin embargo, hizo tales asertos con la misma confianza dogmática que todos los restantes. Éstas *no* son la misma clase de cosas que encontramos en los manuales científicos al día, en razón de que el moderno hombre de ciencia se guía por una concepción del método científico del que ninguno de aquellos jonios tenía la más mínima sospecha.

De hecho todos los sistemas jonios se referían principalmente a cuestiones que transcienden al alcance de la observación. Especulaban en torno a la manera según la cual un mundo ordenado podría haber surgido de cierta clase de caos; acerca de los últimos constituyentes de los cuerpos materiales y sobre el posible origen de la vida, suponiendo que tal vida no era una creación sobrenatural.

Si tomamos la cosmogonía de Anaximandro con todos sus rasgos arcaicos, creo que puede mostrársenos que es una racionalización de un antiguo mito de la creación. El origen social de su filosofía ha de hallarse ahí, no en las condiciones económicas de Mileto en el siglo VI. Heredó del pensamiento mítico un esquema de cosmogonía en que los factores operantes habían sido concebidos en su origen en forma de dioses personales. Al expurgar los factores que pudo reconocer como míticos, sustituyó los dioses por la operación de potencias tales como "lo caliente" y "lo frío", las cuales tomó como naturales fuera de toda cuestión. Sin embargo, conservó el marco fundamental del mito. La estructura de su sistema no era al principio una reflexión desapasionada sobre los fenómenos observados.

Tal labor de expurgación racionalizadora era, por supuesto, un paso muy notable hacia lo que nosotros llamamos ciencia natural. Sin embargo, en su esencia, se trataba de una especulación dogmática, que no comportaba mayor pretensión de haber establecido la verdad sobre bases que cualquier persona dotada de inteligencia hubiera de aceptar en grado mayor a cualquier otro de los sistemas jonios que le siguieron.

Esta observación se mantiene en lo referente al atomismo, teoría que no se infirió de la observación sino que fue derivada de la primitiva doctrina pitagórica de que todas las cosas están hechas de "números", números que se conciben de manera material, a la vez como puntos geométricos y como unidades indivisibles de las que están compuestas las cosas. Esa doctrina había dado origen a un debate lógico y matemático proseguido por los eléatas, que negaban la existencia real de la pluralidad y el cambio. El atomismo de Demócrito fue un recurso para restaurar la realidad sobre esos hechos ob-

vios. Otros dos sistemas fueron propuestos, por Empédocles y Anaxágoras, con el mismo fin. Tuvieron, ni más ni menos, la misma pretensión de haber probado una verdad científica; y en algunos respectos eran más plausibles que el atomismo.

Más allá del punto adonde llegó con Epicuro, el atomismo nunca avanzó ni una pulgada. No pudo avanzar hasta que fue resucitado dos mil años más tarde por la ciencia moderna, armada con el microscopio y con el hábito de controlar sus hipótesis mediante la experimentación. Sucedió entonces que el atomismo era una hipótesis más útil que sus rivales a pesar de que, ya sólo en el tiempo que dura nuestra vida, haya sido transformado de modo irreconocible. Sin embargo, su éxito en tiempos recientes no constituye una garantía para exaltar al atomismo antiguo como si se hubiera tratado de una verdad científica establecida (así dice Farrington), o "el resultado más seguro de la especulación griega" y "la triunfante solución para el problema de la constitución del universo".[4] Tampoco es justo decir que idealistas como Platón lo rechazaron en razón de intereses personales o clasistas. Platón incorporó una forma revisada del atomismo a su propia descripción de la constitución de la materia. Sin embargo, le pareció que una teoría que reducía la realidad a pequeños fragmentos de cuerpos inertes e impenetrables, moviéndose caóticamente en un vacío, no podía explicar ni un universo ordenado ni los fenómenos de la vida, incluyendo nuestras propias mentes con sus pensamientos y sentimientos. Y, pensasen lo que pensasen los materialistas de hace un siglo, nadie sostiene hoy, supongo, que todos estos fenómenos pueden explicarse satisfactoriamente en términos de un número ilimitado de

4. Farrington, p. 122.

bolas de billar que andan golpeándose y chocando en un espacio vacío.

2. En segundo lugar pasamos a la sugerencia de que la filosofía jonia era "útil a la humanidad", en cuanto que proporcionaba una firme base materialista para la aplicación de la ciencia a la producción de bienes materiales, y de este modo contribuía al progreso humano tal como lo conciben los que identifican el progreso con el aumento de la riqueza y el poder. Se nos dice que tal tendencia viene simbolizada por el *Prometeo* de Esquilo, el amigo del hombre y el inventor de las artes. El famoso discurso de Prometeo explaya el tema, se dice, de que su filantropía es "idéntica a la creación de la ciencia aplicada".[5] Además, su aliado, Tifón el de las cien cabezas, simboliza la "rebelión popular" contra el orden establecido.[6] Cuando Esquilo desaprueba la irrazonable dureza y obstinación de Prometeo y habla de Tifón como del que "emite terror por sus mandíbulas hórridas", quiere decir que existe peligro en la asociación de "la humanidad deseosa de ilustración" con el "pueblo desorganizado". Por otro lado, Zeus ha de representar la violencia ciega y represiva de los oligarcas reaccionarios, a quienes Teognis aconsejaba "pisotear al pluricéfalo populacho". La reconciliación sólo puede llevarse a cabo cuando "la reforma se torne sabia y paciente, y la autoridad instruida y humana".[7]

Esta interpretación política o social del *Prometeo* atribuye a la filosofía de la ilustración jónica dos características que deseo distinguir. La primera alega que tal filosofía era filantrópica en cuanto que señalaba el ca-

5. *Ibid.*, p. 68.
6. *Ibid.*, p. 69.
7. *Ibid.*, pp. 83 y ss.

mino del progreso material; y la segunda, que era una filosofía popular mirada ceñudamente por la clase dominante porque era subversiva para el orden establecido.

Así pues, en primer lugar, ¿era progresista la filosofía jonia en el sentido de que prometiese contribuir, como ciencia aplicada, al aumento de la riqueza y poder materiales a expensas de los recursos de la Naturaleza? Me aventuro a afirmar que ningún espectador que escuchase el discurso de Prometeo sobre las artes conferidas al hombre para aliviar su miserable condición dio en asociar tales actos con la teoría atómica o con cualquier otro de los sistemas jónicos. Prometeo enseñó al hombre a edificar casas, a contar y escribir, a elaborar un calendario agrícola, a domesticar los animales, a construir barcos, a curar las enfermedades con las hierbas, a practicar la adivinación y a trabajar los metales. Todas estas artes, por supuesto, existían ya siglos antes de que los jonios comenzaran a describir el origen del cosmos y a afirmar que todas las cosas estaban hechas de agua, de aire, de átomos, o de los cuatro elementos. A ninguno de ellos se le ocurrió que tales especulaciones tuviesen relación de ningún orden con una posible mejora de los medios de producción. La creencia en que los cuerpos están compuestos de átomos u homomerías no podía servir de ayuda a nadie para inventar tipos de arados o telares que fuesen más eficientes. En consecuencia, incluso si Prometeo representase el intelecto sin reposo, impelido por la necesidad a introducir mediante la lucha la civilización en un mundo salvaje, no existe nada que ponga en relación tal progreso material con los físicos jonios, ni fue nunca cuestión de aplicación filantrópica de la ciencia al bienestar humano.[8]

8. Una interpretación muy semejante a ésta aparece en el libro de Thomson *Aeschylus and Athens.*

De todas las artes que Prometeo enumera, la que tiene más pretensiones de ser científica es la medicina; y es cierto que la medicina era filantrópica, en cuanto que siempre había apuntado a aliviar el dolor de los hombres. Sin embargo, la medicina tuvo un origen independiente en el tratamiento práctico de los casos individuales, ya mucho tiempo antes de que llegase a desarrollar algo que llamáramos teoría o procedimiento científico. Cuando se acercó a tal estadio, en particular con la Escuela Hipocrática, su relación característica con los físicos jonios fue una vigorosa protesta contra la intrusión de dogmas filosóficos en el campo que le era propio. El tratado *Sobre la medicina antigua* insiste en que el arte médico es de vetusta antigüedad y en que siempre ha tenido su más seguro cimiento en la observación de los pacientes individuales y en la experiencia acumulada de hechos verificables. Las especulaciones jonias se denuncian como suposiciones dogmáticas que no se basan en la experiencia y que resultan aún peores que si únicamente fueran inútiles para los propósitos filantrópicos del médico. Este conflicto en meta y en método nos advierte que no puede extenderse el carácter filantrópico de la medicina (como hubiese hecho Farrington) hasta la física jonia. Del hecho de que los médicos alivien el dolor no podemos inferir que los filósofos se preocuparan de aplicar la ciencia para mejorar las condiciones materiales. Lo cierto es que no fue así; y las anécdotas que en torno a ellos corrían nos los presentan como teorizadores carentes de sentido práctico que vivían en la luna y que incluso dejaban de lado, sin ninguna razón, sus propios intereses económicos.

Por último, no es fácil comprender por qué los que detentaban entonces la riqueza y el poder, simbolizados por Zeus, habían de objetar algo a que sus ventajas se

viesen ampliadas con la aplicación de la ciencia. El moderno capitalista no persigue la ciencia de la Naturaleza; antes bien, está interesado en invertir vastas sumas en la investigación industrial. Epicuro, por otra parte, consideró que la búsqueda de la riqueza era un mal uso de la energía humana, no menos desastroso que la busca del poder. No tenía deseos de explotar, o de manejar, las fuerzas de la Naturaleza, pues cualquier advenimiento de riqueza y poder habría desbaratado esa paz de ánimo que él encontró en la manera más simple de vivir. Si la felicidad que se desea resulta obtenida del mejor de los modos viviendo a pan y agua y vistiendo una camisa de confección casera, el espectáculo del vapor que mueve la tapadera de una olla en la que algo hierve no impulsará a nadie a inventar el motor de vapor, el telar mecánico y el tractor. Epicuro habría sentido mucha más simpatía por Gandhi que (valga como ejemplo) por Nuffield.[9]

3. Sin embargo, renunciemos por un momento a esta objeción y sostengamos la opinión de que Prometeo simboliza la "Ilustración jonia" en general, dando licencia a tal expresión para que se refiera a la vez a los filósofos de la Naturaleza, a los médicos filantrópicos y al movimiento sofista. En oposición a todo esto, Zeus ha de representar a los oligarcas reaccionarios, a los ricos que (según se nos dice) eran verdaderamente la clase dirigente, incluso en el apogeo de la democracia de Atenas. Esquilo (afirma Farrington) vio el problema del gobierno "en los términos de su propia época, o sea, la *ignorancia* brutal de la reacción con sus ministros, el Poder y la Violencia, la humanidad deseosa de ilustración y

9. Lord Nuffield fue el primer director y fundador de la casa Morris, también distinguido filántropo *(N. del t.)*.

el peligro de su asociación con la muchedumbre desordenada". Su solución era que "tal reforma [Prometeo y Tifón] hubiera de llevarse a cabo de forma sabia y paciente, y que la autoridad [Zeus] diera en tornarse *instruida* y humana".[10]

¿Qué expresa tal solución en términos más concretos? Debe querer decir que las ignorantes clases superiores precisaban instruirse en las enseñanzas de los filósofos, médicos, sofistas, e iniciarse en el racionalismo ilustrado que estaba incitando a los numerosos campesinos y obreros del Ática a rebelarse contra el orden establecido. Llegamos aquí al tercer punto de la teoría de Farrington que yo deseo discutir. Describe lo que él llama "el renacimiento jonio" como "un movimiento *popular*, en un sentido muy cierto, de ilustración". Como prueba de su carácter popular cita un tratado de medicina, del tiempo de los sofistas del final del siglo v, en el que se menciona a un considerable público que se interesaba por las discusiones en la pugna entre filosofía y medicina. Al mismo tiempo, Eurípides iba introduciendo las teorías de su amigo Anaxágoras en el teatro, dirigido a su "en parte atrasados conciudadanos". Incluso antes, ya Jenófanes había recitado sus poemas en muchas ciudades helenas. Atendiendo a estas razones, los filósofos jonios se enrolan en la lucha de clases bajo el estandarte de Prometeo, al lado de la muchedumbre; y en el siglo IV Platón desempeña el papel del ignorante y reaccionario Zeus.

Este cuadro de la ilustración jonia, como si se tratase de un movimiento popular, asociado con la emancipación de los pobres y oprimidos, parece difícil de com-

10. Pp. 84, 33. [La cursiva de estas citas es de Cornford. (W. K. C. G.).]

paginar con la evidencia de los escritores del siglo v. *Las nubes* de Aristófanes no sugieren que el racionalismo ateo que entonces enseñaba Sócrates les resultase familiar a los campesinos, tal como los representa Estrepsíades, y que atrajese su simpatía; tampoco oímos que gozase de más fortuna en los talleres de los artesanos de la urbe. Los amigos de Anaxágoras se encontraban en el círculo de Pericles y Aspasia; y, con todo y ser verdaderamente la madre de Eurípides una verdulera, el poeta en sí no era un proletario típico. Thomson llama a Prometeo el "santo patrón del proletariado", y el proletariado de la antigüedad era, nos dice, la población esclava. Sin embargo, no era un público de esclavos o de campesinos el que se reunía en casa del acaudalado Calias para escuchar a los grandes sofistas, Protágoras, Hipias y Pródico. Los sofistas daban sus clases a los jóvenes de la clase elevada que tenían tiempo libre para asistir a ellas y que eran lo suficientemente ricos como para pagar sus honorarios. La desventura de Platón fue el que naciese dentro de tal clase; pero si, al modo del Zeus de Esquilo, él era un reaccionario ignorante que (cual Farrington dice) "se opuso sin descanso a la tradición científica de los jonios y a la difusión de la ilustración popular",[11] ello no fue porque dejase de instruirse y humanizarse al no unirse a una asociación educativa de trabajadores. Y si nos referimos a Epicuro, la última flor de la ilustración jonia, ¿existe acaso una sola línea de sus escritos, o de los de Lucrecio, que traicione la más mínima preocupación por el bienestar social, ya sea el de los ciudadanos más pobres o del proletariado esclavo? El Memmio al que se dirige Lucrecio era probablemente un deshonrosísimo aristócrata; y el poeta habla de la teoría atómica no como de una

11. P. 130.

doctrina difundida entre el pueblo, sino como algo tan oscuro y repulsivo que es preciso que la miel de la Musa endulce la sequedad de ese ajenjo que hacía que "la multitud se desvaneciera de pavor".[12]

He de acabar aquí mi revisión de esta parte del argumento de Farrington, a quien espero no haber interpretado mal. Concluyo que su tentativa de pintar la filosofía jonia de la Naturaleza como algo verdaderamente científico en el sentido moderno, como un impulso filantrópico hacia el progreso material, y como el amanecer de un movimiento popular, está dictada por una convicción de que los hechos han de encajar en el marco de una interpretación materialista de toda la historia, lo cual es el producto característico de la primera mitad del siglo XIX.

El tiempo que me resta voy a usarlo en ofrecer una apología de Platón, aquel oligarca reaccionario. La principal tesis de Farrington es que, en la sociedad antigua, el problema del oligarca era "el propagar aquellas ideas que hicieran parecer la injusta distribución de los beneficios y de las fatigas del vivir como si se tratase de una parte necesaria de la constitución eterna de las cosas, y suprimir aquellas otras que pudiesen conducir a una crítica de tal visión del universo".[13] El manejo de este principio político fue, mantiene, una causa mayor para la decadencia científica desde Anaximandro hasta el triunfo final del Cristianismo.

En esta campaña que el rico dirige para que los po-

12. Lucrecio IV, 8 y ss. No puedo compartir la opinión de Farrington de que estas últimas palabras expresan que Lucrecio "piensa con toda claridad que, de tener éxito en ganar el interés de Memmio, también puede tenerlo en conseguir una audiencia más amplia, la masa general del pueblo a la que, según se pretende, va dirigido el poema" (p. 184).

13. P. 27.

bres permanezcan en su puesto, al suprimir la verdad y expandir la superstición, Thomson describe sucintamente la siniestra parte que a Platón se le asigna. Nos dice que, tras la guerra del Peloponeso, el pensamiento ateniense estaba profundamente escindido entre los pocos que aún tenían interés en mantener el régimen de la ciudad-estado y los que carecían de él. (Pretender que la abolición de la ciudad-estado hubiese implicado, como consecuencia, la abolición de las desigualdades sociales, incluida la esclavitud, es difícil de justificar a la luz de la historia.)

> Los idealistas —escribe— se aferraron a su fe en la ciudad-estado al precio de aceptar las desigualdades sociales que se hubieran ido tornando cada vez menos compatibles con un pensar honesto... Platón hizo de la esclavitud la base de su estado ideal, modelado sobre el comunismo parásito de los retrógrados terratenientes de Esparta y, conforme a su modelo, estableció leyes imaginarias que restringiesen estrechamente la actividad de pintores y poetas, en cuya imaginación creativa y fértil sentido de las posibilidades humanas reconoció un peligro para el orden estatuido; mientras que para la ulterior seguridad de su clase dirigente, ideó un fantástico modelo de educación destinado a envenenar la mente del pueblo con la propagación de calculadas mentiras.[14]

Thomson combina aquí dos acusaciones diferentes contra Platón. Una es que se proponía conservar la estructura de la ciudad-estado y que no previó que la tal ya "estaba entrando en su última fase". Es cierto; y Aristóteles tampoco fue más sagaz. Pero, ¿qué contemporáneo de Platón mostró una capacidad mayor para prede-

14. *Aeschylus and Athens*, p. 368.

cir el futuro? El materialista que Farrington y Thomson ponen en contraste es Epicuro, que nació seis o siete años después de que muriese Platón y que era un muchacho cuando las conquistas alejandrinas transformaron el escenario político y destruyeron la independencia de las ciudades-estado.

El segundo cargo descansa en razones del todo distintas. La ciudad-estado era el marco dentro del cual cualquier tipo de constitución podía sobrevivir: un despotismo, una oligarquía, o una democracia. Cualquier ciudadano griego de la época de Platón, rico o pobre, se habría quedado completamente perplejo de habérsele dicho que él no tenía interés en mantener la estructura de la ciudad-estado. El demócrata, en particular, habría replicado: "¿de verdad piensas que un despotismo oriental, en el que todos los hombres, salvo uno, son esclavos, es un tipo de sociedad más elevado y más dichoso? ¿o querrías reducirnos al nivel de esos salvajes de extrañas costumbres que nos describe Heródoto?". Cuando Thomson habla de "los pocos que aún tenían interés en mantener la ciudad-estado" está sugiriendo que Platón, por ser él un acaudalado, "buscaba estabilizar la sociedad sobre la base de la dominación exclusiva de una clase ociosa", como los terratenientes espartanos, esto es, el reducir todas las ciudades-estado a oligarquías o plutocracias (cual las llama Jenofonte), gobernadas por los pocos cuyo interés era mantener *no* el marco de la ciudad-estado, sino una forma plutocrática de gobierno. Farrington, en la misma línea, llama a la filosofía de Platón la filosofía de un oligarca. "Se trataba —escribe— de barrer para siempre la posibilidad de rebeliones populares y de establecer una sociedad dividida en clases sobre la base segura que él buscó para ir en ayuda del embuste gubernamental, y grabar, así y para siempre, en el alma del

pueblo la idea de que ellos habían de ser incapaces de preguntar por tal verdad." [15]

Incluso Crossman en su airoso libro *Plato Today* describe el estado ideal "no como una democracia de iguales racionales, sino como una aristocracia en la que una casta hereditaria de cultos gentilhombres se preocupaban por las masas sufridoras con paternal solicitud".[16]

¿Podría yo ahora, para contrastar, recordar brevemente lo que Platón de hecho propuso? La fundamental tesis de la *República* es que la disposición innata que puede desarrollar las más altas cualidades de intelecto y carácter precisas para hacer un buen gobernante se encuentra muy raramente y que su corrupción es sumamente fácil. La raza de los hombres no verá el fin de sus infortunios hasta que la sociedad esté efectivamente controlada por los pocos hombres y mujeres en los que tales cualidades han sido desarrolladas al máximo, mediante un arduo entrenamiento moral e intelectual y también por la experiencia en la vida práctica. Platón era un oligarca y un aristócrata en el sentido de que pensaba que la humanidad sólo podía regirse por unos pocos, y que tales pocos eran los mejores y los más sabios. También creyó que las capacidades requeridas normalmente se heredan, pero que, sin embargo, pueden aparecer en cualquier estrato social. Pueden descubrirse y ponerse de manifiesto sólo cuando aparecen en la infancia y la juventud. En consecuencia, todos los hijos de los ciudadanos del Estado ideal han de recibir la misma educación elemental durante la cual su comportamiento será cuidadosamente examinado por medio de pruebas de toda clase. Los más prometedores, sea cual sea su

15. P. 94 (cf. p. 119).
16. *Plato Today*, p. 132.

origen, serán seleccionados y recibirán una educación universitaria superior a base de ciencias exactas y filosofía moral, educación que se prolongará por quince años. En cada estadio se irá haciendo una ulterior selección. Tras otros quince años de experiencia práctica en puestos subordinados, el pequeño grupo de hombres y mujeres que hayan superado todas las pruebas de intelecto y carácter formarán el consejo supremo del Estado. Su cualificación para mandar es el saber más alto que puede alcanzar el hombre, a saber, una comprensión del orden del universo y de los auténticos valores de las cosas que los hombres desean. Ellos sabrán qué es lo que hace que la vida sea digna de vivirse, y que no puede hacerse que el Estado o el individuo sean más dichosos por adquirir más riqueza o poder que sus vecinos. A todos estos gobernantes y a sus guardianes subalternos les está prohibido poseer dinero, casas o tierras. Viven en una austeridad monástica, en una subsistencia de sencillez que les proporcionarán los de la tercera clase, los Productores, que no estaban cualificados para la educación superior. Esta clase incluye no solamente los que Crossman llama "las masas sufridoras", y los marxistas "los trabajadores", sino todos los propietarios de bienes, hombres de negocios, mercaderes, tenderos, artesanos, granjeros. Éstos seguirán viviendo una vida familiar normal. Toda la riqueza de la ciudad estará en sus manos y, sin embargo, ninguno será ni rico ni pobre, pues cualquier distinción profunda entre riqueza y pobreza acarrearía la lucha de clases y destruiría la unidad de la comunidad. Pero esta tercera clase se ve restringida a sus funciones económicas, útiles y necesarias, y se le niega parte alguna en la política. Los Productores, como recompensa por los tributos que pagan a los Guardianes, recibirán buen gobierno de manos de los que son más sabios que ellos y que

han probado, por su temperamento y educación, ser superiores a las motivaciones de hacer dinero o conseguir placeres y a toda ambición de poder mundano.

En la revisión de los tipos decadentes de constitución que se encuentra en el libro VIII la timocracia espartana resulta condenada por estar corrompida por secreta avaricia; y la oligarquía o plutocracia es puesta aún más abajo, como constitución preñada de males.

Siendo tales cosas las que Platón propone, no resulta justo afirmar que lo que él "de verdad" deseaba era perpetuar la dominación exclusiva de una clase ociosa de propietarios o sustituir la democracia ateniense por "una aristocracia en la que una casta hereditaria de cultos gentilhombres se preocupan por las masas sufridoras con paternal solicitud". Si su intención hubiese sido tal, habría bosquejado una constitución como la del gobierno de los hacendados ingleses dieciochescos, en vez de proponer una resolución que a éstos les hubiese causado un ataque de apoplejía.

Thomson ha añadido un cargo aún más grave, a saber, que Platón, "para la ulterior seguridad de su clase dirigente ideó un fantástico sistema de educación destinado a envenenar la mente del pueblo con la propagación de calculadas mentiras".[17] El lenguaje de Crossman es más suave (no es marxista); sin embargo, describe la educación elemental proporcionada a todos los ciudadanos como consistente en "propaganda", lo que Platón llamó "el noble embuste", "la técnica de controlar la conducta de la estúpida mayoría". "La filosofía y la razón son veneno para las masas", que "no precisan de la verdad, sino de una falsedad oportuna", y "es menester prohibir

17. *Aeschylus and Athens*, p. 368.

que coman del árbol de la ciencia del bien y del mal por su propio bien".[18]

Entre Thomson y Crossman el desventurado Platón difícilmente habría escapado al cargo de envenenador. Crossman dice que cree que la filosofía y la razón son veneno para las masas; y aún así, cuando en su lugar les ofrece propaganda, Thomson nos dice que está envenenando sus mentes con calculadas mentiras. Al primer golpe de vista sus motivos también parecen algo confusos. De acuerdo con Crossman, a las masas se les niega el acceso a la verdad *por su propio bien:* era inútil explicar la verdad a la mayoría estúpida. Sin embargo, Thomson insinúa que el propósito de Platón era perpetuar la dominación exclusiva de su propia clase. Tal vez la incongruencia fuera debida a un "pensar insincero". En el mejor de los casos podríamos esperar que la pretensión de mantener a las masas en la ignorancia por su propio bien le ocultaba al mismo Platón, igual que a los demás, su secreto deseo de asegurar la soberanía de los cultos hidalgos. Pero ninguno de nuestros críticos le perdonaría en razón de esta más bien débil excusa. La propaganda que constituye la sustancia de la educación elemental es, se nos dice, mentira calculada y deliberada.

Una vez más pasemos de estas acusaciones al texto de la *República*. La educación que allí se perfila, además de estar muy lejos de ser "fantástica", es (como Platón hizo notar) la educación tradicional ateniense basada en la poesía y en la música, con la adición de un curso universitario de matemáticas puras y discusión de conceptos morales. Estableció el esquema básico que persistió a lo largo del Medievo y que ha llegado a nues-

18. *Plato Today,* pp. 130-131.

tras propias universidades y escuelas clásicas. En el estadio elemental Platón propuso modificaciones que fundamentalmente consistían en la expurgación de los mitos a partir de los que el niño griego extraía sus nociones del carácter de lo divino y lo heroico. Las ficciones de los poetas eran denunciadas no sólo como políticamente inoportunas sino como falsas. Los dioses, en particular, habían de ser representados como íntegramente justos y merecedores de confianza, incapaces de causar ningún mal ni de engañar a los hombres. Platón insiste, más que cualquier otro escritor griego, en el valor supremo no sólo del conocimiento de la verdad, sino de la veracidad moral. "Un amor a la verdad y un odio a lo falso que no tolerará la mentira en cualquiera de sus formas" es, afirma, la pasión rectora del filósofo-gobernante y el resto de sus cualidades dependen de ella.[19] Parece extraño que en la superimportante esfera de la educación su oficio fuera el propagar calculadas mentiras para asegurarse el propio predominio social. Pero si ésta no era su labor, ¿cómo —puede preguntársenos— pudo Platón usar la expresión "noble embuste" que encontramos en algunas traducciones de un pasaje, por demás único, de la *República*? No aparece en ningún otro lugar.

La respuesta es que "noble embuste" es simplemente una mala traducción de los términos γενναῖόν τι ἓν ψευδομένους.[20] Γενναῖον significa "noble" sólo en el sentido en el que se podría hablar de un "noble solomillo de vaca";[21] la palabra, y su equivalente οὐκ ἀγεννής, se usan con frecuencia en Platón designando

19. *Rep.*, 475, 485, 490.
20. *Rep.*, 414 B.
21. Tal expresión resulta forzada en castellano. Confróntese, empero, con sus parientes semánticos "hermoso" o "regio" tomados en ese sentido *(N. del t.)*.

algo que se da a gran escala, o que impresiona, o que está animado. Mucho más importante es el mero hecho de que ψεῦδος en este contexto no puede significar "embuste", si embuste es una afirmación falsa que se expone con el intento de engañar. Ψεῦδος tiene un vasto campo de significación; cubre cualquier afirmación que no sea la constatación prosaica de un hecho. El mito, la poesía, la fábula, la novela son, todos, ψεῦδος, o sea *ficciones*. La traducción de Davies y Vaughan de γενναῖόν τι ἓν ψευδομένους por "una sola ficción animada" se aproxima mucho al significado platónico. La expresión se usa para introducir un mito alegórico que los fundadores del Estado ideal tal vez esperan incorporar a sus tradiciones, de suerte que con el tiempo se vea aceptado por todos los ciudadanos, incluyendo a los mismos gobernantes. La primera lección que este mito aporta es que los ciudadanos han de pensar que su tierra patria es una madre que es menester defender de todo ataque, y que sus conciudadanos son hermanos que nacieron del mismo suelo. En segundo lugar, el simbolismo de las razas de Oro, Plata y Hierro de Hesiodo se emplea para ilustrar la tesis fundamental de que todos los hombres no nacen con las mismas capacidades. La sociedad, por consiguiente, ha de estar estratificada de tal suerte que los más sabios —sea cual fuere el estrato social en el que nacieron— han de estar en la cumbre como gobernantes, y los demás hallarán su nivel en los estratos inferiores, llevando a cabo las funciones útiles de las que, para el bien del conjunto, resulten capaces.

Tal es el llamado "noble embuste" que nuestros amigos marxistas denuncian como venenosa propaganda. Sin embargo, yo afirmo que un filósofo que ofrece, para que sea aceptado por todos, un mito o leyenda personi-

ficadora, en imágenes *alegóricas,* de lo que él tiene por la más importante de las verdades políticas, no está envenenando la mente de nadie con una mentira calculada. Además, es completamente falso acusar a Platón de elaborar esta ficción para perpetuar el dominio de su propia clase, o sea, de "una aristocracia hereditaria de cultos gentilhombres" y mantener en permanente sujeción a las "masas sufridoras". Pues esta misma alegoría afirma que si los que mandan dan en hallar que un hijo suyo tiene en su metal aleación de hierro o bronce "están en la obligación de, sin la menor de las blanduras, asignarle el puesto propio a su naturaleza y arrojarlo fuera, con los artesanos y los granjeros. Si, por el contrario, estas clases producen un niño con oro o plata en su composición, habrán de promoverlo al puesto de Guardián, en consonancia con su valor".[22]

Es cierto que, una vez que se ha determinado el nivel propio del individuo, Platón afirmaba que debería permanecer en tal nivel; y puede haber sido imprudente al suponer que los varios tipos de disposición —los amantes de la riqueza, los amantes del poder y los amantes de la verdad— pudiesen seleccionarse en sus más jóvenes años. Tal vez esto resulte impracticable, como otros rasgos de su Estado ideal. Quizás sea verdad que la raza de los hombres nunca verá el fin de sus desventuras, porque nunca encontrará el medio de impedir que los hombres que rinden culto al dinero y al poder empuñen las palancas de la máquina política. El mismo Platón no tenía esperanzas optimistas en el éxito; y cualquier materialista está en libertad de pensar que era un insensato por decir que un ideal, a pesar de ser imposible de realizarse, no perdía nada por ello.

22. *Rep.,* 415 B. La promoción se menciona del nuevo en 423 C.

Si nuestros críticos abandonasen el término "noble embuste" y usaran la palabra, más suave, de "propaganda", podríamos recordarles que la propaganda no es necesariamente falsa; y que ningún apasionado admirador de un régimen totalitario cuenta con títulos para oponerse a la propaganda en la educación primaria. Únicamente desde el punto de vista del liberalismo la posición de Platón resulta cuestionable. Como la Iglesia Católica, no creyó que la verdad tuviese posibilidades de abrirse camino por sí sola al dejar abierto un campo sin restricción a la libertad de pensamiento y de expresión. Este principio liberal, en su forma extrema, nunca ha sido adoptado, supongo yo, por ninguna sociedad humana. El hombre civilizado, como el salvaje, siempre se ha visto en aprietos al querer moldear las creencias y hábitos de los niños en conformidad con la religión y ética tradicionales de su grupo. Los puntos en discusión, entre el liberal por un lado y el autoritario por el otro, son: hasta dónde este proceso de socialización debe extenderse y qué clase de verdad puede ser legítimamente inculcada por la autoridad. ¿Se tratará de las verdades provisionales de la ciencia natural y de la historia humana; o se tratará de una verdad revelada y absoluta como el Catolicismo; o bien de una doctrina de conveniencia política, cual en la Alemania nazi o en Rusia?

La actitud de Platón hacia estas cuestiones resulta demasiado autoritaria para el gusto de un liberal inglés. Es cierto que el mundo helénico de su tiempo no estaba en posesión de una religión revelada; pero él pensó que la verdad absoluta podría descubrirse tanto en el reino de la moral como en el campo de la ciencia matemática. De ser así, podría descubrirse mediante el ejercicio de la razón intuitiva, facultad que, según afirma en ocasiones,

está presente en toda alma humana.[23] Una vez descubierta proporcionaría una fe que podría propagarse sin reproche. Sin embargo, angosta es la puerta y estrecho el camino que llevan a la sabiduría. La verdad última no era (como sugiere Crossman) una especie de secreto comercial de "la clase dominadora", arbitrariamente apartado de la estúpida mayoría en razón de que no haría sino envenenarlos. Cualquiera podía tener acceso a ella, en el mismo sentido en que ahora esté abierto a cualquiera el poseer la teoría de la relatividad. Sin embargo, las multitudes nunca podrán ser filósofos. Deben aceptar la verdad moral confiando en aquellos que la conocen. Les será entregada en la simbología imaginativa de la poesía y el mito. Si tal cosa ha de llamarse propaganda, también debemos aplicar ese término a las parábolas por medio de las cuales predicó Cristo a los pescadores de Galilea. Platón constantemente la llama "verdadera fe". En parte alguna habla de ella como de una fe que, a pesar de ser falsa, resultará útil para la clase rectora.

Para Platón la verdad moral era inseparable de la verdad religiosa. Farrington pone osadamente en contraste la religión de Epicuro con la religión de Platón. Al compararlas hallamos que ninguno de los dos filósofos se propuso interferir en los cultos del Estado tradicionales, con los que ambos estaban conformes. La conformidad, por supuesto, no implica la creencia en los relatos míticos de los dioses. Ambos trataron de reformar las concepciones populares de los dioses antropomorfos, en concordancia con los principios éticos que respectivamente sostenían. Sin embargo, a Platón se le acusa de ser un "reaccionario reimpositor de una gran parte del culto tradicional", y de recomendar "el mantenimiento de todas las creencias tra-

23. *Rep.*, 518.

dicionales", sabiendo que eran falsas. Por el contrario, se alaba a Epicuro por aceptar "la religión del pueblo" y por reformar la "teología popular" del hombre medio.[24] Un crítico imparcial (si tal persona existiera) podría preguntarse cómo podría esperar que el hombre medio sintiese devoción religiosa alguna hacia dioses que (cual el mismo Epicuro) eran hedonistas egoístas, tan indiferentes hacia las cuitas humanas como Epicuro lo fue con respecto a todo lo que aconteció fuera de su jardín y del círculo de sus amigos. No defiende el marxista la religión epicúrea porque fuese verdadera, o porque tuviera alguna base científica que fuese sólida; sin embargo, ve con ecuanimidad las consecuencias sociales de asegurar al débil que si persigue su propio gozo personal no tiene nada que temer de unos dioses que existen, pero que son tan egoístas como él mismo. Los platónicos no eran los únicos en preferir un tipo de religión que enseñase que los dioses eran buenos y velaban por el hombre, y que la maldad que aquí escapase a su castigo habría de hallarlo tras la muerte. La doctrina de la inmortalidad y de una suerte mejor para los iniciados no era un rasgo de aquellos cultos estatales que, según se alega, habían sido conservados por la aristocracia en razón de sus propios intereses de clase. Pertenecía a los misterios, y en particular a los misterios órficos. En ellos, como en Eleusis, se hacía caso omiso de las distinciones de nacionalidad y clase, incluso de la distinción entre hombre libre y esclavo. El orfismo era, en verdad, un movimiento popular porque transcendía tales distinciones y, cual el Cristianismo, aportaba esperanza al pobre y al oprimido. Estaba estrechamente relacionado con los pitagóricos, y la doctrina platónica de la inmortalidad resultó profundamente influida

24. Pp. 101, 115.

por ambos. Farrington nunca hace la más leve alusión al orfismo. Un lector de su libro no podría adivinar que ese movimiento, popular y religioso, existiese alguna vez. El tal no encajaría en su presentación del oligarca Platón, propagando "aquellas ideas que hiciesen parecer que la injusta distribución de los beneficios y fatigas del vivir eran una parte necesaria de la eterna constitución de las cosas". Esto sólo puede significar que el autor de la *República* predicó la inmortalidad y la reparación de la injusticia terrena tras la muerte porque deseaba perpetuar la injusticia en esta vida.

Epicuro, cierto es, abolió los terrores del infierno; pero también liquidó los goces del paraíso. Farrington afirma que su doctrina, el que la personalidad se aniquila en el momento de la muerte, aportaba "un bálsamo sedante para todos los que tenían necesidad de él".[25] Me pregunto cuántos lectores habrán encontrado ese bálsamo sedante en el tercer libro de Lucrecio. No sé hasta qué punto es común el horror a la muerte entre las personas normales. Sin embargo, cuando éste existe, ¿no es a menudo la perspectiva de la extinción lo que les aterroriza? De ser así, el miedo a la muerte que Epicuro pretendía haber anulado, de hecho se aumenta al negar la inmortalidad. ¿Tiene acaso Platón la culpa de que la humanidad occidental, en su conjunto, haya rechazado el consuelo epicúreo?

En esta breve revisión he tenido que dejar sin respuesta a muchos argumentos. Séame permitido repetir, como conclusión, que yo no estoy negando que la interpretación económica de la historia no haya arrojado luz sobre la especulación religiosa y filosófica en términos generales. Pero cuanto más angosto es el campo que se

25. P. 125.

trata, y cuanto más se acerca uno a los profetas y pensadores individuales, más escasa resulta la posibilidad de poner en relación sus doctrinas con motivaciones o cambios económicos en la producción de los bienes materiales. En los siglos VI, V y IV encontramos una constelación de grandes hombres sin paralelo en la historia del mundo. Creo que es marxismo ortodoxo el que las grandes personalidades son accidentes, que pueden perturbar temporalmente el curso de los aconteceres históricos de la misma manera que un temblor de tierra puede desviar una corriente de agua sin cambiar por ello su curso principal. Los sistemas de los filósofos y las visiones de la vida de los poetas son las creaciones de mentes excepcionales y altamente individualizadas. Sugiero que deberían ser consideradas antes como un capítulo de accidentes que no como secundarios reflejos de un continuo flujo de cambios económicos o sociales. ¿Cómo podríamos explicar si no el hecho de que filósofos y poetas pertenecientes a la misma clase social y en sociedades de tipo semejante, con los mismos modos de producción y cambio, se contradigan mutuamente y sostengan opiniones lo más dispares posible?

BIBLIOGRAFÍA DE F. M. CORNFORD
(Temas clásicos)

A. Libros

Thucydides Mythistoricus (Arnold, 1907).
From Religion to Philosophy (Arnold, 1912).
The Origin of Attic Comedy (Arnold, 1914, reimpreso por Cambridge, 1934).
Greek Religious Thought (Dent's 'Library of Greek Thought', 1914).
The Laws of Motion in Ancient Thought (Cambridge, 1931).
Before and After Socrates (Cambridge, 1932).
Aristotle's 'Physics' (con P. H. Wicksteed, Loeb Classical Library, 2 vols., 1929 y 1934).
Plato's Theory of Knowledge (Kegan Paul, 1935).
Plato's Cosmology (Kegan Paul, 1937)
Plato and Parmenides (Kegan Paul, 1939).
Plato's 'Republic' (traducción, introducción y notas. Oxford, 1941).

B. Colaboraciones en libros

'The Origin of the Olympic Games' (en J. E. Harrison, *Themis*, Cambridge, 1912, 2.ª ed., 1927).
'The *Aparchai* and the Eleusinian Mysteries' (en *Essays*

and Studies presented to William Ridgeway, Cambridge, 1913).
'Memoir of A. W. Verrall' (en Verrall, *Collected Literary Essays*, ed. Bayfield and Duff, Cambridge, 1913).
'Mystery-Religions and Presoratic Philosophy' (en *Cambridge Ancient History*, vol. IV, 1926).
'The Athenian Philosophical Schools' (en *Cambridge Ancient History*, vol. VI, 1927).
'The Invention of Space' (en *Essays presented to Gilbert Murray*, Allen and Unwin, 1936).
'Greek Natural Philosophy and Modern Science' (en *Background to Modern Science*, Cambridge, 1938).

C. Colaboraciones en revistas

Classical Review

'Plato and Orpheus' (XVII, 1903).
'Elpis and Eros' (XXI, 1907).
'Hermes-Nous and Pan-Logos' (XXVI, 1912).
'The so-called Kommos in Greek Tragedy' (XXVII, 1913).
'The Idea of Immortality' (XXXVII, 1923).
'Note on Aeschylus, *Eumenides* 945' (XXXVIII, 1924).
'Note on Plato, *Theaetetus* 209 D' (XLIV, 1930).
'Note on [Plato,] *Eryxias* 393 B' (XLVI, 1932).
'A New Fragment of Parmenides' (XLIX, 1935).
'Notes on the *Oresteia*' (LIII, 1939).

Classical Quarterly

'Note on Plato, *Phaedo* 105 A' (III, 1909).
'Hermes, Pan, Logos, (III, 1909).

'Psychology and Social Structure in the *Republic* of Plato' (VI, 1912).
'Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition' (XVI y XVII, 1922 y 1923).
'Anaxagoras' Theory of Matter' (XXIV, 1930).
'Aristotle, *Physics* 250 A 9-19 and 266 A 12-24' (XXVI, 1932).
'Parmenides' Two Ways' (XXVII, 1933).
'Innumerable Worlds in Presocratic Philosophy' (XXVIII, 1934).
'Aristotle, *De caelo* 288 A 2-9' (XXXIII, 1939).

Journal of Hellenic Studies

'Was the Ionian Philosophy Scientific?' (LXII, 1942).

Greece and Rome

'Plato's Commonwealth' (IV, 1935).

Mind

'Mathematics and Dialectic in Plato, *Republic* VI and VII' (XLI, N.S., 1932).
'The «Polytheism» of Plato: an Apology' (XLVII, N.S., 1938).

Hibbert Journal

'The Division of the Soul' (XXVIII, 1930).

New Adelphi

'Psychology and the Drama' (I, 7927; impreso originalmente como 'The Origin of the Drama' en *New Ideals in Education*, 1922).

Newnham College Letter

'Memoir of Jane Ellen Harrison' (1929).

ÍNDICE